HELIOS MEGISTOS

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

R. VAN DEN BROEK H.J.W. DRIJVERS
H.S. VERSNEL

VOLUME 125

HELIOS MEGISTOS

Zur synkretistischen Theologie der Spätantike

VON

WOLFGANG FAUTH

E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1995

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes.
Enquiries regarding the submission of works for publication in the series may be directed to Professor H.J.W. Drijvers, Faculty of Letters, University of Groningen, 9712 EK Groningen, The Netherlands.

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Fauth, Wolfgang.
Helios megistos : zur synkretistischen Theologie der Spätantike / von W. Fauth.
p. cm. — (Religions in the Graeco-Roman world. ISSN 0927-7633 ; v. 125)
Includes index.
ISBN 9004101942 (cloth : alk. paper)
1. Helios (Greek deity) I. Title. II. Series.
BL820.S62F38 1995
292.1'2113—dc 20 94-38391
CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Fauth, Wolfgang:
Helios megistos : zur synkretistischen Theologie der Spätantike / von W. Fauth. – Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1995
(Religions in the Graeco-Roman world ; Vol. 125)
ISBN 90-04-10194-2
NE: GT

ISSN 0927-7633
ISBN 90 04 10194 2

© Copyright 1995 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 09123, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort vii

Einleitung: Der griechische Sonnengott in der vorsynkretistischen Phase xvii

I. Der orphische Helios-Hymnos und die ‘Mithrasliturgie’ 1

II. Der Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri 34
  1. Helios als Ordner des Kosmos und Herr der Elemente 34
  2. Helios-Apollon 41
  3. Helios αἰλουροπρόσωπος, Mithras, Jao, Seth und Agathodaimon 56
  4. Helios-Sarapis-Aion, Helios Kantharos (Ḫepre), Helios Jao Abrasax 74
  5. Der hypersolare Pantheos und der Sonnengott als δεύτερος θεός 89
  Zusammenfassung 114

III. Der Helios-Hymnos des Proklos und die hymnische Lobrede des Julianus Apostata auf den Sonnengott 121

IV. Der Hymnos auf Herakles Astrochiton-Helios in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis 165

Abschluß: Generelle Symptome des solaren Synkretismus in den vorgelegten literarischen Äußerungen antiker Mystik, Magie, Philosophie und Epik 184

Appendix: Der Bezug ägyptischer und vorderorientalischer Sonnengottheiten zu Rechtswahrung, Unterwelt, Magie und Königtum 189

Textstellen (T 1–245) 203

Index der Götter- und Personennamen 263

VORWORT

Während der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts hat sich die religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Forschung eingehender als zuvor mit der Eigenart und den mannigfachen Varianten des sogenannten Synkretismus befaßt. Neben einigen Monographien[1] und Zeit- bzw. Festschriftaufsätzen[2] vermochte vor allem die Publikation von Beiträgen zu mehreren Kolloquien oder Symposien über dieses diffizile und weitgefächerte Thema die Erkenntnis der Vielfalt des religiösen Synkretismus zu fördern, ebenso aber auch die Problematik einer Bestimmung seines Wesens und einer Abgrenzung seines Spektrums zu verdeutlichen.

Bei dem Symposium von Åbo (Schweden) 1966[3] ergab sich eine außerordentliche Bandbreite dieses Spektrums, vom altnordischen Skandinavien (O. Nordland) bis zum Mesopotamien der sumerischakkadischen Ära (J. van Dijk) und dem Iran islamischer Prägung (S.S. Hartman), von der nordgermanischen Literatur im Strahlungsfeld des Christentums (Å.V. Ström) bis zur mandäischen Uminterpretation biblischer Gestalten (E. Segelberg), von Kontakten zwischen ägyptischer und griechischer Göttermythologie (J. Bergman) bis zum Nebeneinander eines nestorianischen Christentums und eines synkretistisch transformierten Manichäismus in Tibet (G. Uray) sowie zur Kontingenz zwischen Buddhismus und christlicher Religion in Japan (H. Thomsen), schließlich von den religiösen Elementen einer Akkulturation an die christlich geprägte Welt der Weißen in Afrika (O. Petterson) bis zu eben solchen bei den Indianern Nordamerikas (Å. Hultkrantz). Einleitend präsentierte H. Ringgren kritische Überlegungen zum Fehlen einer präzisen Definition des Synkretismus und zu der dadurch gegebenen, in den einzelnen 'Papers' des Symposiums sich spiegelnden begrifflichen Unschärfe.

---

[1] G.W. Ahlström, Aspects of Syncretism in Israelitic Religion (Horae Soederblomianae 5), Lund 1963. J.H. Kamstra, Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism, Leiden 1967. A. Matsunaga, The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory, Rutland/Vermont-Tokyo 1969. G. Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf-Köln 1971. B. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Band 7), Wiesbaden 1975. M.Th. Derchain-Urtel, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Band 9), Wiesbaden 1979. J.A. Berling, The Syncretic Religion of Lin Chao-en, New York 1980. A. Böhlig, Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte I.II, Tübingen 1989.

[2] D. Seyfort-Ruegg, Sur les rapports entre le Bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibetain, JA 252, 1964, 77–95. M. Pye, Syncretism and Ambiguity, Numen 18, 1971, 89–93. P. Kvaerne, Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet, Numen 19, 1972, 22–40. H. Biezais, Transformation und Identifikation der Götter im Synkretismus, Temenos 11, 1975, 5–26. C. Colpe, Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?, HR 17, 1977/78, 158–176 (Lit.).—W. Hage, Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien, in: B. Jaspert-R. Mohr (Hrsg.), Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller, Marburg 1976, 117–124. J. Gwyn Griffith, Motivation in Early Egyptian Syncretism, in: Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee (Numen Suppl. 43), Leiden 1982, 43–55. D. Placido, La conquista del norte de la península ibérica: sincretismo religioso e praticas imperialistas, in: M.M. Mactoux-E.Geny (Eds.), Mélanges Pierre Lévêque 1, Paris 1988, 229–244.

[3] S.S. Hartman (Ed.), Syncretism. Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th–10th of September 1966, Stockholm 1969.

Das Straßburger Kolloquium von 1971 brachte unter anderem Analysen synkretistischer Erscheinungen diverser Qualität und Intensität in der stoischen Philosophie (G. Rocca-Serra), im ägyptisch-hellenistischen Isis- und Osiriskult (F. Dunand, K. Parlasca), in der Spätzeit Anatoliens (E. Laroche), Nubiens (J. Leclant) und der iberischen Halbinsel (R. Etienne), ferner zwei Betrachtungen zur Terminologie (S. Wikander) und Typologie (P. Lévêque) des Synkretismus.[4] Das thematisch daran anknüpfende Kolloquium von Besançon (1973)[5] umgreift kulturgeographisch die Ägäis (P. Lévêque), Kypros (J. Pouilloux), das hethitische Kleinasien (E. Laroche), Thrakien und das Pontosgebiet (I. Chirassi Colombo), das frühe Italien (R. Bloch), das römische Afrika und Ägypten (M. LeGlay, F. Dunand), Dakien (E. Condurachi) und das keltische Helvetien (R. Fellmann); es mündet aus in den Nachweisen jüdischer Einflüsse auf die Hermetik des Poimandres (M. Philonenko) und hellenistischer Infiltration des Christentums (R. Nouailhat). Für das Anliegen des vorliegenden Buches sind am meisten relevant die Äußerungen von J. Leclant über die (fragliche) Existenz eines 'Synkretismus' in der Religion Ägyptens während der Pharaonenzeit, da nicht zuletzt die Besonderheit der Götterverbindungen (z.B.Horus-Min), speziell auch der solaren

---

[4] Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973.

[5] F. Dunand-P. Lévêque (Eds.), Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22–23 octobre 1973) (EPRO 46), Leiden 1975.

Triadenbildung (Khepri[Ḫepre]-Re-Atum) unter den Bedingungen des altägyptischen Weltbildes kritisch erörtert wird (Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique S.1–18).[6]

Gegenüber einer Ausweitung des Radius der Beobachtungen auf die 'Antike' im weitesten Sinne bilden verständlicherweise Iran und Israel die Schwerpunkte einer von B.A. Pearson 1975 edierten Sammlung von Essays mit dem Zuschnitt auf die religionsgeschichtlichen Ansichten und Aussagen Geo Widengrens, des bedeutendsten Repräsentanten der Schule von Uppsala.[7] Dieser selbst kommt mit einer einleitenden Zusammenschau kultureller Kontakte, Einwirkungen, Kontinuitäten und synkretistischer Symptome innerhalb des vorgezeichneten Rahmens zu Wort,—unter spezieller Akzentuierung eines conscious syncretism bei Mani; des weiteren wurde sein in der Zeitschrift *Temenos* (2, 1966, 139–177) erschienener Aufsatz 'Iran and Israel in Parthian Times with special Regard to the Ethiopic Book of Enoch' wiederabgedruckt. Kanaanäische Einflüsse auf die israelitische Religion (G.W. Ahlström), jüdisch-hellenistischer Synkretismus in Philons Kosmogonie (D. Winston), die Vermengung vormanichäischer christlicher Gnosis und manichäischer Konzeptionen in koptischen Nag Hammadi-Texten (D.M. Parrot) sowie das Aufscheinen jüdisch-haggadischer Traditionen in einem christlich-gnostischen Traktat (CG I 3) des Nag Hammadi-Korpus (B.A. Pearson) füllen das solchermaßen abgesteckte Feld weiter aus. Zudem finden sich aber zwei grundsätzliche theoretische Untersuchungen, zum einen über Synkretismus und Eklektizismus aus philosophischer Sicht (R. Panikkar), zum anderen über die Etymologie des vielbenutzten Terminus und seine Verwendung in der Religionsgeschichte (S. Segert).

Ausschließlich orientalistisch abgegrenzt war bereits vorher das Symposium der Göttinger Akademie in Verbindung mit dem Sonderforschungsbereich 13 (Orientalistik) in Reinhausen bei Göttingen (1971) über 'Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet'[8] mit Äußerungen zum syrischen Christentum (G. Widengren, J.É. Ménard), zu Bardaiṣan von Edessa und Mani (H.J.W. Drijvers, B. Aland, A. Böhlig), zu terminologischen und onomastischen Problemen

---

[6] Vgl. H. Schwabl, WZKM 71, 1979, 254.

[7] B.A. Pearson (Ed.), Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, Missoula/Montana 1975.

[8] A. Dietrich (Hrsg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (Abhandlungen der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 96), Göttingen 1975.

(S. Brock, S.S. Hartman), aber auch mit einer bedeutsamen grundsätzlichen Überlegung zur 'Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen im Synkretismus' (C. Colpe).

Die orientalistische Perspektive wurde während der folgenden Jahre auf den fernen Osten ausgedehnt durch das von H. Bechert initiierte erste Symposium zur Buddhismusforschung (1978),[9] wobei Nepal (S. Lienhard), Indonesien (J. Ensink), Japan (R.K. Heinemann) und Bangla Desch (H. Bechert—A. Das Gupta—G. Roth) dem Kreis der Betrachtungen über verschiedene Formen synkretistischer Religionsmischung oder -berührung einbezogen waren, während sich das einleitende Referat von H. Bechert einer typologischen Differenzierung des ostasiatischen Synkretismus widmete.

Gleiches gilt für das Kolloquium vom 24.–26. Mai 1983 in St. Augustin bei Bonn über 'Synkretismus in den Religionen Zentralasiens':[10] Buddhistische Einfärbungen iranischer, türkischer und chinesischer Manichaica (H.J. Klimkeit, H. Schmidt-Glintzer), Lamaisierung der mongolischen Volksreligion (D. Dumas, W. Heissig), Einwirkungen buddhistischer, manichäischer, zoroastrischer bzw. mazdaistischer, christlicher und islamischer Kult- und Glaubenselemente auf den mongolischen Tengrismus und Schamanismus (A. Sarközi, A. Róna-Tas)[11] sowie die Frage einer apologetischen Selbstbehauptung des nestorianischen Christentums in der Turfan-Oase (W. Hage)[12] bildeten die speziellen Gegenstände der Vortrags- und Diskussionsreihe. Prinzipielle und historisch zusammenfassende Äußerungen zum Synkretismus allgemein (Z. Werblowski) und zum synkretistisch sich auswirkenden Kulturkontakt in Zentralasien (H.J. Klimkeit) rundeten einführend und beschließend das reichhaltige Bild ab.

---

[9] H. Bechert (Ed.), Buddhismus in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries (Symposien zur Buddhismusforschung I) (Abhandlungen der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse III 108), Göttingen 1978.

[10] W. Heissig-H.J. Klimkeit (Hrsg.), Synkretismus in den Religionen Zentralasiens (Studies in Oriental Religions 13), Wiesbaden 1987. Vgl. J.P. Laut, ZDMG 139, 1989, 288.

[11] Vgl. W. Heissig, A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century, Anthropos 48, 1953, 1–29.493–536. L. Bazin, Manichéisme et syncrétisme chez les Ouigours, Turcica 21–23, 1991, 23–28.

[12] Vgl. H.J. Klimkeit, Christentum und Buddhismus in der innerasiatischen Religionsbewegung, ZRGG 33, 1981, 208–220. K. Menges, Manichäismus, Christentum und Buddhismus in Zentralasien und ihr gegenseitiges Verhältnis, CAJ 25, 1991, 81–95.

Universaler stellt sich demgegenüber die Sammlung von Aufsätzen zum Thema 'The Encounter of Religions' in Band 12 (1976) der skandinavischen Zeitschrift *Temenos* dar, da sie geographisch außer dem Himalaya-Gebiet (H. Singer, S. Syrjänen), Indien und Südostasien (A. Parpola, E.J. Sharpe, K. Puhakka, C. Edsman) auch Afrika (J. Mbiti, M.L. Swantz, R. Harjula) einbezieht.[13] Ebenfalls weiter ausgreifend, wenn auch mit andersartiger Disposition war eine Veröffentlichung des Sonderforschungsbereichs Orientalistik an der Universität Göttingen von 1978 angelegt,[14] insofern als sie zwar einerseits eine 'gezielte Bestimmung und Analyse' der 'Dokumente eines hellenistischen und spätantiken Synkretismus' (S. 9) anstrebte, etwa von koptischen und syrischen Märtyrer- und Heiligenlegenden (W. Schenkel, G. Wießner) oder von ägyptischen Hymnen des Neuen Reiches (W. Junge [mit bemerkenswerten Einschränkungen zu einem 'Synkretismus' in der ägyptischen Weltsicht]), andererseits aber erste Ansätze zu einem 'heuristischen Modell der Synkretismusforschung' aufzeigte (U. Berner), die einige Jahre später (1982) in einer umfangreichen Arbeit über die 'Verwendung des Synkretismusbegriffs' aufgenommen und systematisch ausgebaut wurden.[15]

Gleichsam parallel zu dieser wissenschaftstheoretisch orientierten, auf eine kategorisierende Typologie genereller Gültigkeit zielenden Forschungsrichtung entwickelte K. Rudolph in seinem sehr fundierten Beitrag zur Festschrift für H. Biezais (1979)[16] eine historische Linie der Bedeutungs- und Begriffsbestimmung des Wortes Synkretismus. Sie führt von dessen erstem antiken Beleg bei Plutarch über den Humanismus (Erasmus, Zwingli, Melanchthon, Luther) und die katholische bzw. protestantische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts

---

[13] T. Juurikka-J. Pentikäinen (Eds.), The Encounter of Religions, Temenos 12, 1976.

[14] G. Wießner (Hrsg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis (Göttinger Orientforschungen. Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Band 1), Wiesbaden 1978.

[15] U. Berner, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismusbegriffs (Göttinger Orientforschungen. Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Band 2), Wiesbaden 1982.—Vgl. zuletzt W. Schenk, Interpretatio Graeca—Interpretatio Romana: Der hellenistische Synkretismus als semiotisches Problem, in: P. Schmitter—H.W. Schmitz (Hrsg.), Innovationen in Zeichentheorien: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität (Materialien zur Geschichte der Sprachwissenschaft und Semiotik 4), Münster 1989, 83–121.

[16] K. Rudolph, Synkretismus—vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, in: Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais, Stockholm 1979, 194–212. Vgl. A. Pariente, CYΓKPHTICMOC, Emerita 37, 1969, 317–321.

(V. Erbermann, J.K. Damhauer) bis zur Religionswissenschaftlichen Schule (H. Gunkel, W. Bousset, R. Bultmann), zur modernen Religionsphänomenologie (R. van der Leeuw) und vergleichenden Religionswissenschaft (J. Wach, H. Frick) des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts. Aus jüngster Zeit sind die ablehnende Stellungnahme von D. Baird[17] und die 'pansynkretistische' Position von J. Kamstra[18] berücksichtigt. Die oben erwähnten Darlegungen von C. Colpe werden gebührend gewürdigt; andererseits wird die 'metasprachliche Terminologie' in dem ebenfalls oben zitierten 'heuristischen Modell der Synkretismusforschung' U. Berners als 'ineffektiv' kritisiert. Die von K. Rudolph formulierten Ergebnisse seiner historischen Überprüfung, daß nämlich der Synkretismus als Begriff universal und relativ wertungsfrei anzuwenden sei für eine mit dem Ausdruck 'Mischung' zu bezeichnende Form des Kultur- und Religionskontakts, daß eine Typologisierung seiner unterschiedlichen Erscheinungsformen erforderlich, eine einheitliche Terminologie angesichts der vielfältigen, zum Teil deutlich divergierenden Definitionen aber noch nicht erreicht sei, dürften den derzeitigen Stand der Dinge zutreffend beschreiben; eine willkommene Ergänzung dazu bieten C. Colpes wohlabgewogene, gleichfalls einen historischen Überblick vermittelnde, das Wesentliche präzis heraushebende lexikalische Synkretismus-Artikel aus den Jahren 1975 und 1987.[19]

Es fällt auf, daß die zuvor registrierten Untersuchungen zu einzelnen religiösen oder mythischen Figurationen synkretistischer Qualität den antiken Sonnengott weitgehend unbeachtet lassen,[20] obwohl er zweifellos während der Spätepochen griechisch-römischer Kultur und

---

[17] D. Baird, Category Formation and the History of Religions (Religion and Reason 1), The Hague 1971, 152 (Synkretismus eine der Religionswissenschaft inadäquate Kategorie).

[18] J. Kamstra, Syncretisme opt te Grens tussen Theologie en Godsdienstfenomenologie, Leiden 1970, 23. Dazu kritisch Pye, Numen 18, 83–89.—S. aber jetzt das zutreffende Allgemeinurteil von K. Rudolph, Early Christianity as a Religious-Historical Phenomenon, in: B.A. Pearson (Ed.), The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester, Minneapolis 1991, 17–18.

[19] Synkretismus, in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike 5, 1975, 1648–1652. Syncretism, in: Encyclopedia of Religion 14, New York 1987, 218–227. Vgl. ferner C. Colpe, Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart, in: J.P. Asmussen-J.P. Laessøe (Hrsg.), Handbuch der Religionsgeschichte 3, Göttingen 1972, 441–523. M. Tardieu, Histoire des syncrétismes de la fin de l'antiquité, Annuaire du College de France 91, 1990/91, 493–498.

[20] Das gilt auch für die summarische Einleitung zu der Textsammlung von F.C. Grant, Hellenistic Religions. The Age of Syncretism, New York 1953, XI–XXXIX.

Geschichte zu einem gestalthaften Inbegriff synkretistischer Theokrasie mit monotheistischen Tendenzen geworden ist. Die beiden ihm geltenden nennenswerten Bücher der letzten Jahrzehnte von G.H. Halsberghe[21] und J. Tubach[22] ignorieren diesen Umstand selbstverständlich nicht, sind jedoch—wie bereits ihre Titel anzeigen—vorwiegend auf die kultischen Fakten und Phänomene fixiert, sei es unter dem Aspekt imperialer Politik (Staatskult des römischen Reiches),[23] sei es unter ethnologisch-kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten (syrisch-arabische Sonnenreligion).[24] Im Unterschied dazu richtet die vorliegende Abhandlung ihre Aufmerksamkeit auf die Widerspiegelung einer über offizielle rituelle Praktiken und ethnisch gebundene kultische Gepflogenheiten hinausreichenden synkretistischen Solartheologie in bestimmten Bereichen der spätgriechischen Literatur. Sie werden repräsentiert durch die sogenannten orphischen Hymnen (2.–3. Jh.n.), die Zauberpapyri des 3.–5. nachchristlichen Jahrhunderts, durch charakteristische Erzeugnisse neuplatonischer Poesie (Proklos [5. Jh.n.]) und Prosa (Julian [4. Jh.n.]) und durch einen längeren Abschnitt aus den Dionysiaka des Epikers Nonnos von Panopolis (5. Jh.n.). Ihnen allen ist gemeinsam, daß der Sonnengott Helios—vor dem Hintergrund der aus dem jeweiligen literarischen Anliegen sich ergebenden Gleichartigkeiten und Disparitäten—ein personales Zentrum synkretistischer Tendenzen bildet, daß er, ungeachtet mancher aus den heterogenen Komponenten herrührenden scheinbaren oder tatsächlichen Unklarheiten und Unstimmigkeiten, zu einer bevorzugten Integrationsfigur des griechisch-orientalischen Synkretismus geworden ist, dabei allerdings auch nicht selten die scharf umrissenen Konturen seines traditionellen Bildes einzubüßen droht.

---

[21] G.H. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus (EPRO 23), Leiden 1972.

[22] J. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Ḥarrān und Ḥatrā am Vorabend der christlichen Mission, Wiesbaden 1986. Vgl. E.A. Knauf, ZDMG 138, 1988, 374–375.

[23] Vgl. H.P. L'Orange, Sol Invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose, SO 14, 1935, 95–114. F. Altheim, Der Unbesiegte Gott, Hamburg 1957, 25–27.89–107. H. Dörrie, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, in: H. Frohnes-U.W. Knorr (Hrsg.), Die Alte Kirche. Kirchengeschichte als Dogmengeschichte 1, München 1974, 288–292.

[24] Vgl. H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria 47, 1970, 94. Le prétendue syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973, 147–151. J. Teixidor, The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East, Princeton 1977, 49. H.J.W. Drijvers, Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, ANRW II 8, Berlin-New York 1977, 828–831. Mithra at Hatra?, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 158–168. Cults and Beliefs at Edessa (EPRO 82), Leiden 1980, 180.

Im Hinblick darauf soll anhand der hier vorgenommenen Auswahl von Texten geprüft und dargelegt werden:

a) welche Eigenschaften und Fähigkeiten dem Sonnengott während des angegebenen Zeitraumes von den Verfassern poetischer und prosaischer, auf jeweils eigentümliche Weise 'religiös' gefärbter literarischer Werke beigelegt wurden und inwieweit diese Eigenschaften und Fähigkeiten Symptome eines Synkretismus erkennen lassen;

b) in welchem Umfang und in welcher Form eine Berührung oder Fusion des Sonnengottes mit anderen (griechischen oder nichtgriechischen) Gottheiten aus den Texten entnehmbar ist und welche synkretistischen Gestaltgebungen oder Gestaltwandlungen daraus für ihn resultieren;

c) welchem Weltbild sich die synkretistisch ausgeweitete oder aufgehöhte Gestalt des Sonnengottes jeweils einbezogen zeigt, welche Position sie darin zugewiesen erhält und bis zu welchem Grade Andeutungen oder Ansätze einer monotheistischen Konzeption daraus erkennbar werden.

Bei dem Bemühen um Klärung der drei genannten Fragenkomplexe ist zu beachten, daß zwischen den herangezogenen literarischen Produkten eine gewisse, die getroffene Auswahl gleichsam rechtfertigende Kontiguität existiert: Die orphischen Hymnen sind Zeugnisse des an ältere Traditionen der Orphik anknüpfenden religiösen Mystizismus nicht näher bekannter, wohl in Kleinasien beheimateter esoterischer Zirkel;[25] die von dem Pariser Zauberpapyrus konservierte sogenannte 'Mithrasliturgie' weist Züge eines solchen hieratischen Mystizismus auf, eingekleidet in Gebetsekstatik und Visionsbeschreibungen;[26] die Heliosgebete der Papyri wiederum enthalten nicht nur magische Beschwörungen, sondern auch hochstilisierte Passagen euchologischen und hymnisierenden Charakters;[27] der Hymnos des Proklos an den Sonnengott steht seinen Formulierungen nach der spätorphischen Hymnik nahe,[28] wird aber erst voll interpretierbar unter Rückgriff auf die neuplatonische, von 'chaldäischem' Gedankengut gespeiste, magisch fundierte Theurgie;[29] die Lobrede des Julianus Apostata auf 'König Helios' bedient sich als Fundament der Lehre des neuplatonischen Theurgen Jamblich und erscheint inspiriert sowohl von der imperialen Autorität des Sol Invictus als auch von den solar kolorierten griechisch-römischen Mithras-Mysterien;[30] die epische Eulogie des phönizischen Astrochiton und die daran sich heftenden Anspielungen auf die mythische Urgeschichte von Tyros in den der Hymnendichtung des Proklos zeitlich und formal-stilistisch nahestehenden Dionysiaka schließlich tragen die Merkmale vorderorientalischer Astromagie bzw. Astrologie, verbunden mit verdunkelten Spuren eines vegetativ-solaren Redintegrationsmysteriums.[31]

---

[25] R. Keydell, Orphische Dichtung, RE 36, 1942, 1326–1331. Vgl. A.P. Athanassakis, The Orphic Hymns (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 12. Graeco-Roman Series 4), Montana/Missoula 1977, VIII–X.

[26] Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig-Berlin 1927^3, 46.70.169–170.

[27] E. Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit 1, Göttingen 1963^2, 181–184.

Der genannten Auswahl literarischer Dokumente entsprechend gliedert sich der Hauptteil des vorliegenden Buches in vier Kapitel, das erste (S. 1) über den orphischen Helios-Hymnos und die 'Mithrasliturgie', das zweite (S. 34) über den Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri, das dritte (S. 121) über den Helios-Hymnos des Proklos und die Rede εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον des Julian, das vierte (S. 165) über die Astrochiton-Episode bei Nonnos. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (S. xvii) mit der kurzen Beschreibung griechischer Anschauungen von Helios und seinen Wirkmöglichkeiten während der älteren Zeit bis zum Beginn der Spätantike und damit der synkretistisch geprägten Phase seiner religiösen Eidetik und seiner generellen oder individuellen Verehrung. Ergänzend dazu ist dem abschließenden Resumee der von den vier Kapiteln erbrachten Einzelergebnisse (S. 184) eine Appendix angefügt (S. 189), welche die entsprechenden, für das behandelte Thema relevanten Funktionen und Kompetenzen der Sonnengottheiten des Alten Orients und Anatoliens nach den verfügbaren Testimonien skizziert, so daß—in Synopse mit der Einleitung— die Voraussetzungen für das Zustandekommen mancher Eigentümlichkeiten des synkretistischen Helios-Porträts besser ersichtlich werden. Im Interesse einer größeren Kontinuität und Überschaubarkeit der Darstellung wird bei umfangreicheren Zitaten aus den oben angeführten und anderen literarischen Quellen auf einen Anhang am Ende des Buches (S. 203) mit der durchlaufend numerierten Zusammenstellung aller einschlägigen Textstellen und -partien (T 1–245) verwiesen.

---

[28] C. Gallavotti, L'estetica greca nel suo ultimo cultore, il neoplatonisto Proclo, Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino (ser. II) 66, 1930. A.M. Bonadies Nani, Gli inni di Proclo, Aevum 26, 1952, 393–395.

[29] Th. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, Frankfurt a.M. 1924 [Amsterdam 1983], 160–161.163 (§ 99.101). M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, München 1961², 460–462. G. Luck, Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism, in: J. Neusner-E.S. Frerichs-P.V. McCracken Flesher (Eds.), Religion, Science and Magic in Concert and Conflict, New York-Oxford 1989, 185–225.

[30] P. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, 38–41.113–114.

[31] R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, München 1910, 255–259 Vgl. W. Koch, Nonnos als Astrologe, Die Astrologie 12, 1930, 321–341. W. Gundel-H.G. Gundel, Astrologumena (Sudhoffs Archiv Beiheft 9), Wiesbaden 1966, 292–293.

Den Herausgebern der bei E.J. Brill erscheinenden 'Religions in the Graeco-Roman World' sei für die Aufnahme des Werkes in diese Reihe, den Redaktoren des Verlages für ihre freundliche Mühewaltung gedankt.

Göttingen
Wolfgang Fauth

EINLEITUNG

DER GRIECHISCHE SONNENGOTT IN DER 'VORSYNKRETISTISCHEN' PHASE

Die renommierten wissenschaftlichen Werke über antike Religionsgeschichte und Himmelskunde kommen gemeinhin zu dem Urteil, Helios—ebenso wie Selene—habe während der Frühzeit nur geringe Beachtung bei den Griechen gefunden, da es kaum Anzeichen für einen Kult gebe.[1] M.P. Nilsson führte diesen Umstand darauf zurück, daß die beiden Gestirngötter 'barbarischer' Herkunft und von 'Barbaren' verehrt worden seien,—offenbar im Hinblick auf einige Verse des Trygaios aus dem 'Frieden' des Aristophanes (Pax 406–411 T 1); in Griechenland habe man sie—wie Okeanos, Uranos und Gaia—in die Mythologie abgedrängt.[2]

Eine solche Begründung dürfte schwerlich überzeugen angesichts der Tatsache, daß die Mehrzahl der kultisch bevorzugten Olympier nichtgriechische, das heißt prähellenische, zum Teil anatolisch-ägäische, zum Teil vorderorientalische Anteile aufweist.[3] Auch die Meinung von A. Bouché-Leclercq in seinem Buch über die griechische Astrologie, der titanische Hyperion-Helios sei von dem olympischen, durch prophetische 'Erleuchtung' glänzenden Apollon gewissermaßen überlagert worden,[4] läßt sich so zugespitzt nicht halten, wenn man einmal die religionsgeschichtliche Entwicklung gerade des letztgenannten Gottes betrachtet.[5] Hingegen ist nicht auszuschließen, daß die Hauptkultorte des Helios, Korinth (Pausan. 2, 3, 2.4, 6), Taleton, die Spitze des Taygetos-Gebirges auf der Peloponnes (Pausan. 3, 20, 4), und Rhodos (Pind. O1.7, 69–76 m.Schol.),[6] ein vorderasiatisches bzw. anatolisch-mediterranes Substrat konserviert haben, das der Hellenisierung Grenzen setzte und die Assimilation an den 'kanonischen' Götterkreis des Olymp behinderte.[7] Seine Distanz zu diesem Kreis, keinesfalls aber etwa Anzeichen von Inferiorität oder Bedeutungslosigkeit, sondern im Gegenteil den Respekt selbst des Zeus vor der Fremdheit des 'reinen Gottes' bringt die Ode Pindars mit der Wahl des einzig von dem alleserschauenden Titanen entdeckten, dem Meer entsteigenden Eilands Rhodos (O1.7, 58–68 T 2) nachdrücklich vor Augen;[8] sie würde sich noch verstärken und zugleich begründen, wenn ein an die minoische Schicht heranreichendes solares Residuum für Kreta gesichert werden könnte.[9]

---

[1] M.P. Nilsson, Sonnenkalender und Sonnenreligion, ARW 30, 1933, 142 u. Anm. 7 (= Opuscula Selecta 2, Lund 1952, 464 u.Anm.10). O. Kern, Die Religion der Griechen 3, Berlin 1938 [1963²], 245–246. Vgl. K. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 10–12 (in enger Anlehnung an Nilsson).

[2] Geschichte der griechischen Religion 1, München 1955², 34.829.

[3] Vgl. W. Fauth, Aphrodite, KlP 1, 1964, 425–431. Ares, KlP 1, 1964, 526–529. Artemis, KlP 1, 1964, 618–625. Athena, KlP 1, 1964, 681–686. Demeter, KlP 1, 1964, 1459–1464. Dionysos, KlP 2, 1967, 77–85. Hephaistos, KlP 2, 1967, 1024–1028. Hermes, KlP 2, 1967, 1069–1076. Hestia, KlP 2, 1967, 1118–1120.

[4] L'astrologie grecque, Paris 1899, 89.

[5] W. Fauth, Apollon, KlP 1, 1964, 441–448. Vgl. Hymn. Hom. 3, 68. J. Kroll, Apollon zu Beginn des homerischen Hymnus, SIFC 27/28, 1956, 181–191.

Eine weitere Ursache für die Begrenztheit des Helioskults dürfte gewesen sein, daß die Bindung von Gottheiten an planetare Himmelskörper mit ihrem festgelegten Bewegungsablauf (Heraclit. fr. 94 D.-Kr. T 3)[10] oder an kosmische Regionen (Himmel, Erde, Meer, Unterwelt) mit ihrer relativen Immobilität (Hesiod. theog. 117 T 4),[11] zumindest wenn sie auf Identifikation hinauslief, eine der Wendigkeit und Lebhaftigkeit hellenischer Gottesvorstellung adäquate Profilierung und Funktionalisierung beeinträchtigt hat. Immerhin mag die offenbar damit einhergehende kategoriale Zuweisung an die Generation der

---

[6] Korinth: Kern, Die Religion der Griechen 3, 246. K. Schauenburg, Helios. Archäologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott, Berlin 1955, 19 u.Anm.114.—Rhodos: Kern, Die Religion der Griechen 3, 246–247. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 839 u.Anm. 4 (mit unbewiesenem Spätansatz). G. Kleiner, Helios und Sol, in: K. Schauenburg (Hrsg.), Charites. Studien zur Altertumswissenschaft, Bonn 1957, 101–104 (archäologische Zeugnisse).

[7] Vgl. Kern, Die Religion der Griechen 3, 246.

[8] Zur Altertümlichkeit der Kultaitiologie von Rhodos (Pindar) und Korinth (Eumelos) s.K. Kerényi, Töchter der Sonne, Zürich 1944, 113–114.—Vgl. zu Rhodos ferner D. Morelli, I culti in Rhodi, SCO 8, 1959, 95–97. A. Jacquemin-D. Laroche, Le char d'or consacré par le peuple Rhodien, BCH 110, 1986, 285–307. M. Cantilena, Due studi sulla VII Olimpica di Pindaro II: I significati delle pioggio d'oro, Prometheus 16, 1990, 111–135.

[9] Vgl. A.B. Cook, Zeus 1, Cambridge 1914, 467–468.719–722. U. von Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen 1, Berlin 1931 [Darmstadt 1955^2], 115. Kerényi, Töchter der Sonne 175–179 (Pasiphae). J.G. Szilagyi, Some Problems of Greek Gold Diadems, AAH 5, 1957, 75. L. Goodison, Death, Women and the Sun. Symbolism of Regeneration in Early Aegean Religion, London 1989, 72–86.126–131.

[10] Vgl. Plut. de Isid. 48 (370 D).—Zu dem Gedanken der Maßregelung von ordnungswidrig sich verhaltenden Gestirnmächten s.M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1969, 367 (Lit.).

[11] Vgl. W. Fauth, Gaia, KlP 2, 1967, 657–658.

Ur- und Altgötter auf einstmalige vorolympische Dominanz schließen lassen (vgl. Hesiod. theog. 19–20. Aeschyl. Ag. 508 T 5).[12] Sie ist jedenfalls hinsichtlich des Helios noch an einigen gelegentlich aufscheinenden, meist von der Mythologie oder der Philosophie konservierten Konturen erkennbar:

a) Mit seiner Lichtnatur und seinem tagtäglichen Himmelslauf verbindet sich die außerordentliche Fähigkeit, alles zu sehen und alles zu hören (Hom. Il.3, 277. Od.11, 109.12, 323. T 6),[13] demzufolge also auch zu wissen (Aeschyl. Ag. 632–633 T 7). Zu den Wahrnehmungen des 'allerschauenden Helios' (Aeschyl. fr. 192, 5 R. [TGF 3, 310] ὁ παντόπτας Ἥλιος) zählen zwangsläufig unter anderem Vorgänge, die den Raum des rechtlich oder ethisch zu bewertenden Tuns oder Geschehens tangieren: der Raub der Persephone im homerischen Demeterhymnos (Hymn. Hom. 2, 21–26.68–69 T 8),[14] des weiteren gewisse Szenen der griechischen Tragödie (Aeschyl. Prom. 91. Choeph. 984–986. Soph. Oed. Col. 868–870 T 9), wo der Sonnengott jeweils als ewiger Zeuge von frevelhaftem Handeln oder unverdientem Leiden benannt wird, während der Aias des Sophokles ihn darüber hinaus sogar noch um ein Verweilen in seinem unaufhaltsamen Zyklus zwecks Übermittlung des tragischen Schicksals an die greisen Eltern des unglückseligen Heroen ersucht (Soph. Aias 845–849 T 10).

b) Aus der umfassenden Macht, aufgrund seiner Allsichtigkeit und Allwissenheit jegliches Fehlverhalten, selbst das der Götter, ans Licht zu bringen (Hom. Od. 8, 270–271 T 11), gegebenenfalls auch zu vergelten (Aeschyl. Ag. 1323–1325 T 12),[15] erklärt sich die Appellation an ihn als Beobachter und 'Registrator' menschlicher Missetaten (Eur. Med. 1251–1253. Apoll. Rhod. Arg. 4, 229–230 T 13), ergibt sich ferner seine Rolle als Hüter des Rechts und Garant des Eides—gemeinsam mit dem Himmelsherrn Zeus und der Mutter Erde, mit erdhaften Elementarpotenzen und unterweltlichen Rachedämonen (Hom. Il. 3, 276–280.19, 258–260. Eur. Med. 746–747.764 T 14).[16]

---

[12] Vgl. K. Kerényi, Vater Helios, ErJb 10, 1944, 105–106. Szilagyi, AAH 5, 58–59.61.67.—Zu Selene s.W. Fauth, Selene, KlP 5, 1975, 82–83; zu Okeanos s.W. Fauth, Prähellenische Flutnamen. Og(es)—Ogen(os)—Ogygos, BN NF. 23, 1988, 361–363; zu Nyx (Orph. fr. 164–166 K.) s.W. Fauth, Catena Aurea. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes, AKG 56, 1974, 282–283.

[13] Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 723. M.C. Martino, Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio (Bibliotheca di Cultura 125), Roma 1977, 68–69; vgl. 71 n. 26. H. Erbse, Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos, Berlin-New York 1986, 46–47.

[14] N.J. Richardson, The Homeric Hymn to Demeter, Oxford 1974, 156–157. Vgl. Schauenburg, Helios 41–47.

[15] G. Björck, Der Fluch des Christen Sabinus, Uppsala 1938, 38. Szilagyi, AAH 5, 70. D.R. Jordan, An Appeal to the Sun for Vengeance (Inscriptions de Delos 2533), BCH 103, 1979, 521–525.—Für die Spätzeit s.Heliod. Aeth. 8, 9. F. Cumont, Deux monuments des cultes solaires, Syria 14, 1933, 385–392. Björck, Der Fluch des Christen Sabinus 26–27.39.110. Schauenburg, Helios 40.72 Anm.358.—Licht-

c) Die ambivalente Strahlkraft des Sonnengottes (Hom. Od. 12, 269. Hymn. Hom. 31, 9 T 15) mit ihrer konträren Effizienz, zum einen zu blenden (Soph. Oed. Col. 868–870 T 9), zum anderen zu erhellen, das geblendete Auge wieder sehen zu lassen (Hesiod. fr. 182 Rz. [Orion] T 16), Blindheit zu heilen (Eur. Hec. 1068–1069 T 17), läßt sich ausdehnen auf das Lebenslicht, das Helios rauben (Hom. Od. 1, 8–9 T 18)[17] oder schenken kann (Hom. Il. 16, 187–188 T 19).[18] Von daher aber wird ein Zusammenhang erkennbar zu seiner mit dem Licht gegebenen ἐνέργεια, einerseits die von ihm Beschienenen durch Hitze zu quälen (Aeschyl. Prom. 22–23 T 20), ja sogar schwärzend zu versengen (Eur. fr. 771.772 N.² T 21),[19] das Land verdorren zu lassen (Herodot. hist. 4, 184 T 22),[20] andererseits den Daseinsraum der Sterblichen durch wachstumfördernde Wärme zu sichern (Aeschyl. fr. 332a R. [TGF 3, 407] T 23) und das Land als ihre Lebensgrundlage zu 'nähren' (Aeschyl. Ag. 633. Soph. Oed. T. 1425–1426 T 24).[21] Pindar hat beide positiven Aspekte, den der

---

strahlen als Pfeile des Sonnengottes (Atum-Phoibos Apollon): E. Brunner-Traut, Atum als Bogenschütze, MDAIK 14, 1956, 27–28.

[16] A.B. Cook, Zeus 2, Cambridge 1925, 729 (epigraphische Belege). Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 139.141.—Vgl. für die Spätzeit R. Günther, Spuren der sozialen Utopie im Urchristentum. Bemerkungen zur christlichen Funktion der Aionenlehre, in: M. Mactoux-E. Geny (Eds.), Mélanges Pierre Lévêque 1, Paris 1988, 156–157.

[17] Deutung der Rinder des Helios als Sonnenstrahlen: E. Campanile, I bovi del Sole Iperione, Incontri Linguistici 11, 1986 [1988], 25–30 (Verweis auf Riġ-Veda 7, 36, 1.81, 2).—Strafe des Sonnengottes als Vergeltung eines Eidbruchs: W. Schadewaldt, Der Helios-Zorn in der Odyssee, in: Studi in onore di Luigi Castiglioni 2, Firenze 1960, 866–868.

[18] Vgl. Eur. Alc. 205–206. Bultmann, Philologus 97, 4. J. Duchemin, Pindare, poète et prophète, Paris 1955, 228. Schauenburg, Helios 66 Anm. 264.

[19] J. Diggle, Euripides Phaethon, Cambridge 1970, 55 (v. 1–5). Vgl. A. Lesky, Aia, WS 63, 1948, 28–29. A. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaique, Paris 1986, 212–213.

[20] Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 160.

[21] Vgl. Hom. Od. 3, 1–3. Hymn. Hom. 31, 17. Plat. rep. VII 509 B. Szilagyi, AAH 5, 62–63. M. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe, London 1991, 122–130.

Erhellung des Auges und den der vegetativen Genese poetisch ineinander verwoben (fr. 52k Sn. Ol.7, 70 [129] T 25).[22]

d) Die aus den Eidesformeln und Rechtsanrufungen ablesbare komplementäre Koppelung des Helios mit elementaren und chthonischen Kräften, desgleichen seine vom Mythos geschilderte Nachtfahrt im Goldgefäß auf dem Okeanos (Mimn. fr. 10 D. Stesich. fr. 6 D. T 26),[23] die Tore seines Auf- und Untergangs nahe den Randzonen des Ringstromes, des Leukadischen Felsens, der Heimat der Träume und der Asphodeloswiese der abgeschiedenen Seelen (Hom. Od. 24, 11–14 T 27),[24] sein tageröffnendes Erscheinen bei der Insel Aiaia ('der zu Aia gehörigen'), dem Wohnsitz der Morgenröte (Hom. Od. 12, 3–4 T 28),[25] sein Verweilen am See der dem Lande Aia benachbarten Aithiopen, dem Roten Meer, unweit des Okeanos, (Mimn. fr. 10 D. Aeschyl. fr. 192 R. [TGF 3, 309–310] T 29)[26] erklären den Kontakt des Sonnengottes zur Dunkelseite des Kosmos, sowohl zu den elysischen Jenseitsgefilden und den Vorhöfen der Unterwelt[27] als auch zur obskuren Domäne der Zauberei, genealogisch ausgedrückt in seinen beiden von der Okeanostochter Perse(is)—ursprünglich wohl nicht von der infernalen Hekate-Persaia-Persephone verschieden[28]—hervorgebrachten Kindern: der eben auf Aiaia hausenden, magisch 'mächtigen Göttin' (δεινὴ θεός) Kirke[29] und ihrem 'verderbensinnenden' (ὀλοόφρων) Bruder Aietes (Hesiod. theog. 956–957. Hom. Od. 10, 135–139 T 30).[30]

---

[22] Kerényi, ErJb 10, 82. Vgl. Bultmann, Philologus 97, 14–15.

[23] Einzelanalyse bei Lesky, WS 63, 31–35. Vgl. Aeschyl. fr. 69 R. (TGF 3, 186). Pherec. Ath. fr. 18 Jac. (FGrH I 66 nr. 3). H. Usener, Sintflutsagen, Bonn 1899, 131–132. W. Karl, Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie, Diss. München 1967, 99–100. W. Fauth, Der Traum des Tarquinius. Spuren einer etruskisch-mediterranen Widder-Sonnensymbolik bei Accius (fr. 212 D.), Latomus 35, 1976, 500. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 78–79.

[24] P. Philippson, Thessalische Mythologie, Zürich 1944, 177. Lesky, WS 63, 31. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 53–54.—Zur Lokalisation der Tore und zu einem 'Garten des Phoibos' (ἄλσος δάφνοισι κατάσκιον) im Osten s.E.L. Highbarger, The Gates of Dreams, Baltimore 1940, 53–58. Kritik dieser Auffassung bei J. Fontenrose, The Garden of Phoebus, AJPh 64, 1943, 278–285. Vgl. noch Á. Szabó, Der Wagen des Amphiaraos, Paideuma 1, 1938/40, 327–331.

[25] Philippson, Thessalische Mythologie 172. Kerényi, ErJb 10, 102–103. Vgl. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 20–21.—Nachweis der Ostlage von Aiaia bei Lesky, WS 63, 48–49.—Zu Aja ('Morgenröte') als Gattin des babylonischen Sonnengottes Šamaš und zu einer möglichen Verbindung mit Aia im griechischen Mythos s.M.A. Powell, Aia-Eos. in: H. Behrens-D. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E$_2$-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 447–455.

[26] Lesky, WS 63, 26–28.30. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 103–105. Vgl. A. Clavier, Témoignages de tragiques et lyriques grecs sur le symbolisme solaire, ÉtClass 40, 1972, 35–40. A. Lesky, Zum hethitischen und griechischen Mythos, Eranos 52, 1954, 13–14. Kerényi, ErJb 10, 95–104.

[27] Vgl. Hom. Od. 3, 1.12, 381–383. Aeschyl. Prom. 808–809. Pind. fr. 129 Sn. A. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 21–34. L. Malten, Elysion und Rhadamanthys, JDAI 28, 1913, 46–48. P. Capelle, Elysium und die Inseln der Seligen, ARW 26, 1928, 35. Kerényi, ErJb 10, 93–95. Bultmann, Philologus 97, 2. Philippson, Thessalische Mythologie 176. F. Boll, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, 91. Szilagyi, AAH 5, 64–65. 73–75. Clavier, ÉtClass 40, 41–42. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 130–133.

Aietes ist Herrscher von Aia am Okeanos,[31] wo die Strahlen des Helios in goldener Kammer liegen (Mimn. fr. 11 D. T 31),[32] Besitzer des Goldenen Vlieses, eines solaren Widdersymbols,[33] Vater der zauberkundigen Medeia, nach Diod. bibl. hist. 4, 45, 3 (T 32) einer Tochter der Hekate gleich der Heliostochter Kirke, in jedem Falle jener nächtlichen Menschenjägerin, Giftmischerin und Herrin der Zauberei wesensnah.[34] Im übrigen ist Medeia wie Kirke Helferin und Hexe;[35] sie flieht vor dem eigenen Vater in den heiligen Bezirk ihres Vorvaters Helios am Meer (Diod. bibl. hist. 4, 46, 2 T 33); sie verjüngt und erneuert mit dem Zerstückelungsopfer des Widders im magischen Kessel (Diod. bibl. hist. 4, 52, 1–2 T 34) die solare Lebenskraft,—analog dem nächtlichen Aufenthalt des Sonnengottes im goldenen Gefäß.[36] Demgemäß werden in den Ῥιζοτόμοι ('Ausgräber zauberkräftiger Wurzeln') des Sophokles, einem die Hexereien Medeias darstellenden Drama, Helios und Hekate vom magischen Anruf zusammengefaßt (Soph. fr. 535 R. [TGF 4, 411] T 35),[37] und dasselbe geschieht beim Schwur der Medeia in den Argonautika des Apollonios (4, 1019–1020 T 36), wo also der Usus der Inanspruchnahme des solaren und des subterranen Gottwesens als wissende und wachsame Zeugen der Ereignisse in die Zaubersphäre transponiert erscheint.

---

[28] Vgl. Apoll. Rhod. Arg. 3, 467 (πότνα θεὰ Περσηί). 478 (Ἑκάτης Περσηίδος). PGM IV 2714–2715 (Ἑκάτη ... Περσία). 2745–2746 (Ἑκάτη ... Περσεφόνα). K. Preisendanz-A. Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, Stuttgart 1973², 158.160. Kerényi, ErJb 10, 122–123. G. Pugliese Carratelli, La dea micenea Per(e)sa e Persefone, SCO 7, 1958, 20–26. W. Fauth, Persephone, KlP 4, 1972, 647. J. Annequin, Recherches sur l'action magique et ses représentations, Paris 1973, 84.

[29] Ch. P. Segal, Circaean Temptations: Homer, Vergil, Ovid, TAPhA 99, 1968, 419–442. W. Fauth, Zur Typologie mythischer Metamorphosen in der homerischen Dichtung, Poetica 5, 1975, 256–258. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 126.

[30] Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 80–81.110–113.

[31] Vgl. Strab. geogr. 1, 2, 40 (46C–47A). Lesky, WS 63, 22–68. Philippson, Thessalische Mythologie 175–179. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare 79–80.

[32] R. Roux, Le problème des Argonautes, Paris 1949, 267. Szilagyi, AAH 5, 56–57. Vgl. V. Haas, Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen, AAH 26, 1978, 243–244.

[33] Roux, Le problème des Argonautes 252–253.266. Fauth, Latomus 35, 497–503. Vgl. V. Haas, Jasons Raub des Goldenen Vlieses im Lichte hethitischer Quellen, UF 7, 1975, 228–230.

[34] Vgl. Kerényi, Töchter der Sonne 106–107. A.N. Oikonomides, Artemis Medeia, ZPE 45, 1982, 115–118.—Zu Hekate s.W. Fauth, Aphrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate, GB 12/13, 1985/86, 202–209.

[35] Kerényi, Töchter der Sonne 91–123.

[36] Kerényi, ErJb 10, 99–100. Fauth, Latomus 35, 500. Vgl. Campanile, Incontri Linguistici 11, 29 (mit Bezugnahme auf Hom. Od. 12, 382–386).

e) Es zeigen sich auf verschiedenartige Weise Berührungen mit der Orphik, und zwar sowohl mit den Inhalten orphischer oder pseudoorphischer Literatur als auch mit der eigenartigen, mythisch oder quasihistorisch aufgefaßten Gestalt des Orpheus selbst. Die Byzantiner Ioannes Malalas, Georgios Kedrenos und Ioannes Tzetzes haben ein älteres, aus den Ἱεροὶ Λόγοι stammendes Motiv der poetisch-didaktischen Autorisierung des Orpheus durch Helios bewahrt, wonach der thrakische Sänger seine Lehren über Theogonie und Kosmogonie nicht eigener Einsicht verdankte, sondern der mit Hilfe des Gebets erlangten Eröffnung von seiten des Phoibos Titan Helios (Orph. fr. 62 K. T 37).[38] Der Fundus dieses primordialen Wissens eignet dem Helios natürlicherweise aufgrund seiner Gabe, alles zu sehen und zu vernehmen; daher wird in dem eben zitierten Fragment der offenbar aus orphischem Gedichtgut stammende Vers πανδερκές, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι ἀνάσσων angeführt, welcher Allaufsicht und Allherrschaft miteinander verknüpft. Die Idee vom allesüberschauenden Sonnengott reicht von dort zeitlich hinunter bis zu den spätantiken 'orphischen' Lithika (v. 695 [701] T 38) und dem orphischen Helios-Hymnos (8, 1.14 T 93; s.u. Kap. I), seine genealogische und mythogeographische Beziehung zu dem magischen Milieu von Aia-Aiaia—vielleicht schon Bestandteil eines prähomerischen Argonauten-Epos[39]—bis zu den dem vierten Jahrhundert n.Chr. zuzurechnenden orphischen Argonautika, wo nicht nur Kirke als Sonnentochter (Arg. Orph. 1214–1221 T 39), ihr Bruder Aietes als Sonnenkönig (Arg. Orph. 811–815) detailliert gezeichnet werden, sondern wo Orpheus persönlich musische Magie im Zeichen des Helios Apollon praktiziert (Arg. Orph. 259–265.480–482.704–707 T 40),[40] beim

---

[37] A. Delatte, Herbarius, Paris 1938, 106.

[38] Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 159.

[39] E. Robbins, Famous Orpheus, in: J. Warden (Ed.), Orpheus. The Metamorphoses of a Myth, Toronto-Buffalo-London 1982 [1985], 6–7.

[40] C. Segal, The Magic of Orpheus and the Ambiguities of Language, Ramus 7, 1978, 106–142. Vgl. Philostr. vit. Ap. 8, 14. Porph. vit. Pyth. 23–24.30.33. W. Fauth,

Verpflichtungsopfer der Argo-Fahrer außer den Meeres- und Windgöttern, den Gestirnen und der Nacht den Helios als Schwurhelfer beruft (Arg. Orph. 333–352 T 41) und schließlich gemeinsam mit Medeia die zauberkräftige Beschwörung der Hekate und die Bezwingung des Wächterdrachens vornimmt (Arg. Orph. 949–1018 T 42).

Der Bezugnahme auf die Solarsphäre in den genannten, der Orphik zugeschriebenen Spätwerken liegt nun aber eine wesentlich ältere Tradition voraus über eine nach Thrakien weisende, an die Person des Thrakers Orpheus geknüpfte, daher nicht zu Unrecht 'barbarisch' zu nennende religiöse Hinwendung zur Sonne, literarisch fixiert bereits zu Beginn des fünften Jahrhunderts v.Chr.: Nach den Βασσαρίδες des Aischylos soll Orpheus den Helios für den größten aller Götter gehalten und ihn als Apollon angesprochen haben, indem er den frühmorgendlichen Aufgang des Lichtbringers auf dem Pangaion-Gebirge erwartete (Aeschyl. fr. 82 Mette; vgl. TGF 3, 138 T 43).[41] Die vorrangige, das Attribut des Altehrwürdigen einschließende Position des Helios bei den Thrakern bestätigt ein Fragment aus dem Τηρεύς des Sophokles (fr. 582 R. [TGF 4, 438] T 44),[42] aber auch außerliterarische Dokumente, nämlich Münzen aus Paionien und Makedonien, verbürgen seine Verehrung innerhalb des thrakischen Kulturgebiets seit der Zeit vor den Perserkriegen.[43] Später wird sie durch Polybios (hist. 7, 9, 2 II p. 320 B.-W. T 45 [Vertrag Hannibals mit Philipp V. von Makedonien])[44] und Maximus von Tyros

---

Astraios und Zamolxis. Über Spuren pythagoreischer Aretalogie im Thule-Roman des Antonius Diogenes, Hermes 106, 1978, 237.—Bezugnahme auf Orpheus bzw. Orphika in den Zauberpapyri (PGM VII 451. XIII 934.947): C. Wessely, Ephesia Grammata, Wien 1886, 4. A. Abt, Die Apologie des Apuleius und die antike Zauberei (RVV 4, 2), Gießen 1908, 253–254.327–328.

[41] K. Deichgräber, Die Lykurgie des Aischylos (NGGW Phil.-Hist. Kl.III 8), Göttingen 1938, 283 (zur orphischen Interpretation in der Gleichsetzung von Helios und Apollon). Schauenburg, Helios 12 Anm. 19. Vgl. Robbins, Famous Orpheus 12–13.

[42] F.J. Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, Münster 1920, 40–41.

[43] J.N. Svoronos, Numismatique de la Péonie et de la Macédonie avant les guerres Médiques, Journ. Int. Arch. Num. 15, 1913, 201–204.—Vgl. insgesamt Z. Gočeva, Le culte solaire chez les Thraces, in: A. Fol (Ed.), Pulpudeva. Semaines philoppopolitaines de l'histoire et de la culture thrace, Plovdiv 4–19 octobre 1976 II, Sofia 1978, 343–349.

[44] M.I. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition, Baltimore-London 1983, 10.88–90.

(philos. 2, 8 p. 25, 17 H. T 46)[45] bezeugt, und der ebengenannte König von Makedonien soll im Jahre 181 v.Chr. den Haemus bestiegen haben, um dort dem Himmels- und dem Sonnengott (Iovi et Soli) einen Altar zu errichten.[46]

Bemerkenswert ist bei alledem, daß in diesem von der Orpheus-Gestalt repräsentierten thrakisch-paionisch-makedonischen Kulturgebiet die Synthese zwischen Helios und Apollon, wie sie bereits in dem oben zitierten orphischen Fragment 62 K. (Φοῖβος Τιτὰν Ἥλιος) mit dem anschließenden Vers ὦναξ, Λητοῦς υἷ᾽ ἑκατηβόλε Φοῖβε κραταιέ zum Vorschein kam und wie sie auch im Φαέθων des Euripides (fr. 781 N.^{2} T 47) und im delphischen Paian des Timotheos von Milet (fr. 25 W. T 48) aufscheint, sich offenbar schon zu Beginn des fünften Jahrhunderts v.Chr. vollzogen hat,[47] was J. Wiesner aus archäologischer Sicht zu stützen vermochte[48] und was von den Dramen des Aischylos mehrfach zumindest angedeutet wird (Sept. 859. Suppl. 213–214 T 49);[49] des weiteren, daß die Abbildung auf einem apulischen Krater des Louvre (4. Jh.v.) möglicherweise eine orphische Fassung der Demeter-Kore-Sage voraussetzt, in der eine Begegnung des himmlischen Helios mit der erdhaften Muttergöttin bei Nacht auf der Sonnenbarke erfolgte.[50]

f) Ähnliche Berührungen wie mit der Orphik deuten sich etwa während des gleichen Zeitraums (6./5. Jh.v.) auch mit dem ihr—besonders hinsichtlich der Kathartik und der Metensomatose—nahestehenden Pythagoreismus an. Die legendäre Biographie des Pythagoras berichtet sowohl von seiner Beziehung zu Thrakien (Zamolxis [Herodot. hist. 4, 95]),[51] seiner Katabasis[52] und seiner musisch-magischen Begabung nach Art des Orpheus (Iambl. vit. Pyth. 33.60)[53] als auch von seiner engen genealogischen Bindung an Apollon (Porphyr. vit. Pyth. 2. Iambl. vit. Pyth. 5) einschließlich einer durch seine Präinkarnation Πύρρος ('der Feurige' Heracl. Pont. fr. 37 V. = Pythag. Test. 8 p. 100 D.-Kr.) signalisierten, orphisch fundierten feurig-solaren Komponente (Ἥλιος Πῦρ Orph. fr. 21, 5 p. 18 D.-Kr.).[54] Daraus erklärt sich der bei Maximus von Tyros (philos. 19, 3 p. 239, 9–11 H. T 50) formulierte Gegensatz zwischen dem 'Theologen' Pythagoras und dem philosophischen Materialisten Anaxagoras,[55] und von daher leitet sich die Gewohnheit der Pythagoreer ab, frühmorgens die aufgehende Sonne zu adorieren (Iambl. vit. Pyth. 256 T 51),[56] wie es übrigens das Orakel des heliosverwandten Apollon von Oinoanda für die Verehrung des 'allsehenden Aither' (Αἰθῆρα πανδερκῆ θεόν) offiziell angeordnet hatte.[57]

---

[45] W. Baege, De Macedonum sacris, Halis Saxonum 1913, 113.128–130. Schauenburg, Helios 19.

[46] Liv. ab urbe cond. 40, 22, 7. F.W. Walbank, Philipp V. of Macedon, Cambridge 1967^2, 248–249.

[47] E. Maass, Orpheus, München 1895, 156. Szilagyi, AAH 5, 60.

[48] J. Wiesner, Die Thraker, Stuttgart 1963, 64.

[49] E. des Places, La religion grecque, Paris 1969, 37 n. 7.

[50] Schauenburg, Helios 43–44.—Zur Verbindung Demeter—Helios s. Szilagyi, AAH 5, 64 (Lit.).

[51] F. Pfister, Zalmoxis, in: Studies presented to D.M. Robinson 2, St. Louis 1953, 1112–1115. Wiesner, Die Thraker 84. W. Fauth, Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Hymnos des Julianus Apostata, ZNW 78, 1987, 29 (Lit.).

[52] P. Corssen, Zum Abaris des Herakleides Ponticus, RhM NF.67, 1912, 20–47. J.H. Morrison, Pythagoras of Samos, CQ 50, 1956, 135–156, bes.140–141. M. Eliade, Zalmoxis, HR 11, 1971, 260–262. Fauth, Hermes 106, 229–230.233.

Lebensweise und Lehre des Pythagoras bzw. seiner Anhänger oder Nachfolger bilden gewissermaßen den Übergang von einem sektenartigen orphisierenden Mystizismus zur Philosophie. Und eben die griechischen Philosophen haben dem Spender des Lichts bzw. seinem Gestirn nicht geringe Aufmerksamkeit geschenkt.[58] Den morgendlichen Erweis religiöser Ehrerbietung pflegte ihm außer den Pythagoreern auch Sokrates zu erbringen (Plat. symp. 220 D T 52). Das könnte vermuten lassen, die Philosophen hätten in dieser Hinsicht eine andere Einstellung besessen als angeblich die breite Bevölkerung; aber Platon bestätigt das offenbar nicht (leg. X 887 E T 53), und man hat zu beachten, daß nicht nur die spätantiken Vertreter des Neuplatonismus eine solche Art der Heliolatrie übten (s.u. Kap. III),[59] sondern auch die an den Gewohnheiten aller möglichen sozialen Schichten orientierten Zauberpapyri (s.u. Kap. II) entsprechende Anweisungen zur Hinwendung an den Sonnengott enthalten (PGM IV 905.1931–1932. XIII 255 T 54).[60]

---

[53] P. Gorman, Pythagoras. A Life, London 1979, 126.153–154. Vgl. P. Vicari, Sparagmos: Orpheus among the Christians, in: J. Warden (Ed.), Orpheus. Metamorphoses of a Myth, Toronto-Buffalo-London 1982 [1985], 77.—Zu Apul. ap. 27 s.Abt, Die Apologie des Apuleius 327–328.—S. ferner C. Grottanelli, Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times, in: U. Bianchi-M.J. Vermaseren (Eds.), La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano (EPRO 82), Leiden 1982, 659–660.

[54] Fauth, ZNW 78, 28.41.—Zum Verhältnis von Orphik und Pythagoreismus s.G. Pugliese Carratelli, Ὀρφικὸς βίος, EEThess 16, 1977, 11–26.

[55] F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2), Münster 1918, 95. Sol Salutis 42.

[56] Vgl. Marc. Aurel. ad se ips. 11, 27 p. 113, 20–23 D. Dölger, Sol Salutis 42–43.46. B.L. van der Waerden, Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich-München 1979, 223.240–243. S. ferner C.J. Classen, Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie (Elementa 39), Würzburg-Amsterdam 1986, 154.

[57] L. Robert, Un oracle grave à Oinoanda, CRAI 1971, 597–619. A.S. Hall, The Klarian Oracles at Oinoanda, ZPE 32, 1978, 263–268, bes. 267 (Verbindung Αἰθήρ-Ἥλιος).

[58] F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain (Mémoires de l'Academie des Inscriptions XII), Paris 1909, 471.478.

Was die griechische Philosophie angeht, so zeichnet sich—abgesehen von dem schon Erwähnten—eine Linie ab, die zumindest andeutungsweise im Prooemium des parmenideischen Lehrgedichts mit der Auffahrt des Eleaten zum Licht unter dem Geleit der Sonnentöchter beginnt (fr. 1, 8–10 p. 229 D.-Kr. T 55).[61] Sie reicht von Heraklits Aussage, daß es ohne die Sonne trotz aller anderen Gestirne keinen Tag geben würde (fr. 99 p. 173 D.-Kr. T 56) und daß sie Wächter, Aufseher, Begrenzer und Anzeiger der periodischen Veränderungen des Kosmos und der alles heranbringenden Jahreszeiten sei (fr. 100 p. 173 D.-Kr. T 57),[62] über Platons allgemeine Ausführungen zur Astralreligion in der 'Επινομίς (987 D—988 A)[63] zunächst bis zur Stoa. Von deren pyronoetischer Kosmologie wird die feurige Konsistenz der Sonne zusammen mit ihrer Spiritualität herausgehoben (SVF 1, 120 T 58).[64] Der Stoiker Poseidonios aus dem syrischen Apameia sagte im vierten Buch seiner Μετεωρολογικά, sie sei 'reines Feuer' (εἰλικρινὲς πῦρ),[65] und wenn er auch in seinem Werk περὶ θεῶν den Himmel als das führende Prinzip des Kosmos bezeichnet haben soll, der um zwei Jahrhunderte ältere Kleanthes dagegen die Sonne (SVF 1, 102 T 59),[66] so gilt er doch als Begründer der von orientalischen Impulsen (chaldäische Astrologie, syrischarabischer Sonnenkult) angeregten Solartheologie,[67] deren literarischer Niederschlag im Fluidum des spätantiken Synkretismus nachfolgend betrachtet werden soll.

---

[59] Vgl. Liban. or. 12, 80 II pp. 37–38 F. Dölger, Sol Salutis 46.

[60] Dölger, Sol Salutis 47.

[61] Vgl. H. Fraenkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1969³, 400–401. R. Gálvez Garduno, El proemio de Parménides y el arte de acertijo, Nova Tellus 4, 1986, 9–25 (mit problematischer Lesung und Deutung der Verse 2–3 ὁδὸν πολύμορφον δαίμονος auf die Bahn des Sonnengottes).

[62] Vgl. Classen, Ansätze 150.

[63] M.P. Nilsson, The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies, HThR 33, 1940, 4–5. Des Places, La religion grecque 257. van der Waerden, Die Pythagoreer 224. Vgl. H. Herter, Griechenland und Orient, Archiv für Soziologie und Ethik 10, 1967/68, 58.

[64] A.A. Long-D.N. Sedley, The Hellenistic Philosophers II. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography, Cambridge 1987, 274 (nr. 46 D). 275 (nr. 46 I).

[65] Poseidon. fr. 312 I p. 238 Th. (= Diog. Laert. 7, 144).

[66] Long-Sedley, The Hellenistic Philosophers II 284 (nr. 47 O). Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, 103–106.

g) Die Sonnengebete und -opfer des im ersten Jahrhundert n.Chr. lebenden, wie Pythagoras und Orpheus als μάγος hingestellten Neupythagoreers Apollonios von Tyana (Philostr. vit. Ap. 6, 10.7, 10 T 60)[68] und das Corpus Hermeticum (1–3. Jh.n.) mit seiner Anweisung für die Adoration der auf- und untergehenden Sonne bei gleichzeitiger Wendung des Gesichts nach den entsprechenden Himmelsrichtungen (CH 13, 16 I p. 207, 10–12 N.-F. T 61)[69] führen zeitlich unmittelbar an die Phase des solaren Synkretismus heran. Dabei ist es gewiß nicht ohne Belang, daß Hinweise auf die exzeptionelle Reverenz des Apollonios gegenüber der Sonne seine gesamte von Philostrat im dritten Jahrhundert n.Chr. verfaßte Vita durchziehen, selbst wenn man unterstellt, daß diese Haltung von dem im Auftrag der heliophilen Kaiserin Julia Domna arbeitenden Biographen hier und da noch zusätzlich akzentuiert worden ist. Im ersten Teil der Biographie wird das Thema der Heliolatrie anläßlich der exotischen Reisen des philosophischen Wundermannes dem persischen und indischen Sonnenkult integriert bzw. zu ihm in Kontrast gesetzt (vit. Ap. 1, 31.2, 26 T 62); es wird aber auch der Weihung eines Elefanten durch den Makedonenkönig Alexander an Helios gedacht (vit. Ap. 2, 12.24 T 63), ferner der Errichtung von Altären nahe dem Fluß Hyphasis, unter anderem mit einer Dedikation an den 'indischen Helios' und den 'delphischen Apollon' (vit. Ap. 2, 38 T 64). Die im dritten Buch von Apollonios gegebene ausführliche Beschreibung des mirakulösen Kontakts der indischen Brahmanen mit dem Sonnenfeuer (vit. Ap. 3, 14 T 65) wird im Hinblick auf ihre

---

[67] Cumont, La théologie solaire 473.478; vgl. 465–466.468–470.—Zu Kleanthes und Poseidonios s.Hengel, Judentum und Hellenismus 431 (Lit.).

[68] Apoll. Tyan. ep. 16. 17. R.J. Penella, The Letters of Apollonios of Tyana (Mnemosyne Suppl. 56), Leiden 1979, 42–43.99–101 (zur Definition des μάγος).—Zur Heliolatrie des Apollonios in der Biographie Philostrats s.J. Ferguson, The Religions of the Roman Empire, London 1970, 51. E. Koskenniemi, Die religiösen Tendenzen des Philostratos in der Vita Apollonii Tyanensis, in: H. Koskenniemi-S. Jäkel-V. Pyykkö (Hrsg.), Literatur und Philosophie in der Antike, Turku 1986, 108–109.115.

[69] A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV. Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1954, 244–245 n. 3. Vgl. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 108. Dölger, Sol Salutis 47 (mit Hinweis auf Parallelen in den Zaubertexten). W.C. Grese, Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature (SCHNT 5), Leiden 1979, 158 u.n. 570.

Fähigkeit der Elevation (vgl. u. Kap. I. III) von ihm mit den Worten kommentiert: 'Ich sah die indischen Brahmanen, welche auf der Erde und auch wieder nicht auf der Erde leben' (vit. Ap. 3, 15 T 66). Die zuvor bei ihnen festgestellte geistige Verwandtschaft mit dem Pythagoreismus (vit. Ap. 3, 13) schlägt sich nicht nur in der kongenialen Interpretation ihres religiösen Verhaltens von seiten des Apollonios nieder (vit. Ap. 3, 15 T 67), sondern auch in seiner Teilnahme an ihren kultischen Verrichtungen (vit. Ap. 3, 16).

Der zweite Teil der Vita, von den beiden Sonnenprodigien mit den jeweils darauf beruhenden Prophezeiungen des Apollonios an die Adresse der beiden römischen Kaiser Nero (vit. Ap. 4, 43) und Domitian (vit. Ap. 8, 23) gleichsam eingerahmt, enthält außer den beiden oben (S. xxviii) angeführten Stellen (vit. Ap. 6, 10.7, 10) den Schwur des Apollonios bei der Sonne anläßlich einer Zukunftsweissagung für Kaiser Titus (vit. Ap. 6, 32 T 68), das Gebet zu Helios im Gefängnis (vit. Ap. 7, 31 T 69), das Gebet an Apollon und Helios während einer Verfolgungssituation (vit. Ap. 8, 13 T 70), vor allem aber das Sonnenwunder am Heiligtum des aithiopischen Memnon, einschließlich der Deutung des Phänomens der nach Osten gerichteten, daher bei Sonnenaufgang vom Lichtstrahl getroffenen, mit sprechendem Mund und glänzenden Augen sich belebenden Memnonstatue als Impuls zu einer Anbetung des Helios mit erhobenen Händen (vit. Ap. 6, 4 T 71), weiterhin das dadurch ausgelöste Opfer des Apollonios und seiner Begleiter für den aus Heliodors Roman Αἰθιοπικά (3./4. Jh.n.) bekannten 'aithiopischen Helios'[70] und den 'eoischen Memnon' (vit. Ap. 6, 4 T 72), schließlich die prinzipielle Akzeptanz der vit. Ap. 3, 15 (o.S. xxix) geschilderten elevatorischen, also magisch-mystisch spiritualisierten Sonnenverehrung der indischen Brahmanen (vit. Ap. 6, 11 T 73), anläßlich derer K. Kerényi darauf hingewiesen hat, daß diese Art der Annäherung an den Sonnengott mystische Praktiken einschließt, wie sie von der sogenannten 'Mithrasliturgie' des großen Pariser Zauberpapyrus (s.u. Kap. I) vorgetragen werden (PGM IV 539–542 T 74),[71] und sich deshalb veranlaßt sah, ägyptische Aussagen vom Sonnengott, 'der die verschlossenen Nasen wieder atmen läßt und die beengten Kehlen, soviel er will',[72] heranzuziehen.[73]

---

[70] Nach E. Rohde, Der griechische Roman, Leipzig 1914^3 [Darmstadt 1960^4], 437–442 [466–417] reflektiert die utopische Fiktion des als Theokratie konstituierten sakralen Königtums der Aithiopen im Roman des Heliodor von Emesa (10, 2.41. M.F. Pinheiro, Aspects de la problématique sociale et économique dans le roman d'Heliodore, in: P. Liviabella Furiani-A.M. Scarcella [Eds.], Piccolo Mondo Antico. Appunti sulle donne, gli amori, i costumi, il mondo reale nel romanzo antico, Università degli Studi di Perugia 1989, 38) mit Helios-Apollon (10, 36) als Stammvater der Dynastie (3, 8.10, 11) und der Königstochter Charikleia als seiner priesterlichen Schutzbefohlenen (7, 26.8, 9.10, 11. Vgl. B.P. Reardon, The Greek Novel, Phoenix 23, 1969, 302. W. Fauth, Heliodoros von Emesa, EdM 6, 1989, 792–793) die Heliolatrie der Neupythagoreer, insbesondere des Apollonios von Tyana. Doch gibt Rohde selbst auch andere, außerpythagoreische Quellen für die Sonnenverehrung der Aithiopen an (Bio Sol. Aethiop. fr.5 [FGH IV 351]. Diodor. bibl. hist. 3, 9, 1. Strab. geogr. 17, 822); andererseits hat F. Altheim, Helios und Heliodor von Emesa (Albae Vigiliae XII), Amsterdam-Leipzig 1942, 13–14.17.20.42–54 die persönliche Bindung des Verfassers an den syrischen Sonnenkult von Emesa (Homs) betont und—über die Gleichsetzung von Helios und Apollon hinaus—die Perspektive auf den universalen Sol Invictus herausgearbeitet.

Nicht minder bemerkenswert ist, daß die chronologisch und inhaltlich aus heterogenen Anteilen bestehende Sammlung teils mystisch, teils gnostisch, teils philosophisch (Platonismus, Stoa) geprägter hermetischer Traktate mit ihrer jeweiligen monistischen, dualistischen oder pantheistischen Konzeption[74] dem griechischen Helios unter dem Vorzeichen der eben genannten religiösen bzw. weltanschaulichen Tendenzen eine beträchtliche Bedeutsamkeit beimißt: Er übt das Amt eines metaphysischen Richters und Vergelters aus (CH 2, 17 I p. 39 N.-F. T 75); er ist der größte der Himmelsgötter (ὁ Ἥλιος θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν) und wird von ihnen gleichsam als König (βασιλεύς) anerkannt (CH 5, 3 I p. 153 N.-F. T 76); er ist ein Abbild des Kosmos und rangiert demgemäß in einer Deszendenzlinie, die vom obersten Gott bis zum Menschen reicht (CH 11, 15 I p. 153 N.-F. T 77), er ist der Vermittler der nährenden und lebenerhaltenden Triebe an den Vatergott (CH 10, 3 I p. 114 N.-F. T 78), der Erhalter, Nährer, Former und Kraftspender aller Arten von Lebewesen (CH 16, 12 I p. 235 N.-F. T 79);[75] er ist der Himmel und Erde verbindende Demiurg, geistige Substanz und

---

[71] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 90/91.—Zur indischen, speziell auch brahmanischen Sonnenverehrung vgl. V.V. Srivastava, Continuity and Change in the Purāṇic Sun-Worship, AOF 20, 1993, 162–169.

[72] A. Erman, Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka in den Königsgräbern, ZÄS 38, 1900, 28–29. Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 375.

[73] Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen 1927 [Darmstadt 1962^2], 139 u.Anm. 91.

[74] G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, 39. C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule (FRLANT NF. 60), Göttingen 1961, 12. K.W. Tröger, Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII (TU 110), Berlin 1971, 1–8 (Lit.).

[75] Vgl. CH Ascl. 29 I p. 337 N.-F. CCA VII 233, 5. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 105.

Materie bewegend, verteilend, in reichem Maße Licht spendend, die Kräfte des Guten vom Himmel über Luft und Erde bis in die tiefsten Abgründe von Land und Meer hinabdringen lassend (CH 16, 5 I p. 233 N.-F. T 80);[76] ihm sind die mannigfachen Scharen der Dämonen unterstellt, der guten wie der bösen, den jeweiligen Gestirnen zugeordnet (CH 16, 13 I p. 236 N.-F. T 81), einem von den Strahlen der Sonne rational erhellten Menschen gegenüber aber machtlos (CH 16, 16 I p. 237 N.-F. T 82); alles in allem bildet er das demiurgische Bindeglied zwischen intelligibler Welt (κόσμος νοητός) und sinnlich wahrnehmbarer Welt (κόσμος αἰσθητός), transportiert das Gute (τὸ ἀγαθόν) von oben nach unten, wobei er selbst gemäß dieser Kommunikation Mittelpunkt der kosmischen Sphären, der Kosmos hingegen das Werkzeug seiner demiurgischen Aktivität ist (CH 16, 17–18 I p. 237 N.-F. T 83),[77] während zugleich aus dieser Position eine rangmäßige Einstufung als ‘zweithöchster Gott’ (δεύτερος θεός) im Verhältnis zu dem höchstplazierten Vatergott (πατήρ)[78] resultiert. Die hier vorgenommene Einstufung wird in den folgenden Kapiteln I (u.S. 32), II (u.S. 90) und III (u.S. 135) bei bestimmten Gelegenheiten wieder zutagetreten; alle übrigen vom Corpus Hermeticum registrierten Funktionen und Eigenschaften des Helios werden größtenteils aus den zeitlich späteren Schriften des Neuplatonismus (4./5. Jh.n.) erneut zu gewinnen sein (Kap. III; s.u.S. 121). Einen letzten Nachklang davon bildet der ganz ans Ende der bisher gezogenen chronologischen Linie zu setzende, aus byzantinischer Zeit (14. Jh.n.?) stammende Traktat Ἑρμίππος ἢ περὶ ἀστρολογίας (I p. 24–25 Kr.-V. T 84), da er ein in jeder Hinsicht dem zuvor Vermerkten sich einfügendes Lob des Sonnengottes enthält, indem er ihn als ‘Führer des gesamten Kosmos und Erzeuger aller Dinge, als guten Wagenlenker, der den Wagen der Welt sicher einherführt, als Nährer des ganzen Geschlechts der Sterblichen’ rühmt.[79]

---

[76] Vgl. A.-J. Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste I. L’astrologie et les sciences occultes, Paris 1950, 91–92. F.N. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Leiden 1962, 150–151.

[77] Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 101–103. A.-J. Festugière, Hermetica, HThR 31, 1938, 16–17.

[78] CH Ascl. 29 I p. 337 N.-F. secundum enim deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia, sive animantia sive inanimantia. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 101 Anm. 4. 106. Vgl. H.S. Versnel, Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism (Studies in Greek and Roman Religion 6), Leiden-New York-København-Köln 1990, 223.

[79] Bouché-Leclercq, L’astrologie grecque 89. Vgl. F. Juerss, Studien zum spätbyzantinischen Dialog Hermippus de Astrologia, Diss. Berlin 1964, 85–86 (Übers.).

h) Die im vorhergehenden Unterabschnitt aufgewiesene Linie läßt sich ergänzen durch Hinweise auf die—im Unterschied zu dem eher uneinheitlichen Bild bei Homer[80]—pointierte Ranghöhe des Helios im Rahmen einer relativ frühen religiösen, teils philosophisch, teils mythologisch artikulierten Weltanschauung: Nach Ioannes Lydus (de mens. 4, 3) setzte schon Pherekydes von Syros (6. Jh.v.) Helios und Zeus gleich (Test. 9 p. 46 D.-Kr. T 85)[81]—ein Vorgang, der in den spätorphischen Hymnen (Kap. I s.u.S. 2), den Zauberpapyri (Kap. II s.u.S. 47), den neuplatonischen Schriften (Kap. III s.u.S. 155) und im Epos des Nonnos von Panopolis (Kap. IV s.u.S. 178) wiederkehrt. Empedokles betont, daß Helios 'dem Olymp mit furchtlosem Antlitz entgegenstrahlt' (fr. 44 p. 330 D.-Kr. T 86), demnach einen gleichwertigen Gegenpol zu ihm und seinen Bewohnern bildet. Diese alte, anderweitig rezessiv gewordene Hochrangigkeit liefert ein weiteres Indiz für frühe, nach und nach weitgehend auf bestimmte Gesten reduzierte, individuell und inoffiziell vollzogene, gleichwohl aber durchaus noch lebendige, in prodigiösen Ausnahmesituationen überraschend erkennbar werdende Heliolatrie (Soph. fr. 738 R. [TGF] 4, 520] T 87),[82] und so gibt es keinen Anlaß, Platon zu mißtrauen, wenn er schreibt, daß Sonnen- und Gestirndienst ursprünglich die ältesten Religionsformen des griechischen Umfeldes gewesen seien (Cratyl. 397 C T 88).[83] Unter der Voraussetzung behauptet Sophokles zu Recht, die 'Weisen' bezeichneten Helios als 'Erzeuger und Vater aller Götter' (Soph. fr. 752 R. [TGF 4, 524] T 89). Der somit älteste Gott war für ihn aber auch der 'Vorderste' (Soph. Oed. T. 660 T 90); das unterstreicht und begründet ein Menander-Fragment (fr. 678 K. T 91). Daher versteht man seine Titel ἄναξ ('Herrscher') im homerischen Hymnos (31, 17) und βασιλεύς ('König') in einem thessalischen Weihepigramm des dritten oder zweiten Jahrhunderts v.Chr. mit dem Hinweis auf seine Erstrangigkeit (T 92)[84] nicht weniger als seine Appellative 'Vater des Meeres, Vater der Erde', 'Allerzeuger' und 'Allstrahlender' in der orphischen Dichtung, wo die Personalunion mit Zeus deutlich ausgesagt, der Schritt zur Wesensbestimmung als

---

[80] C. Mugler, Hélios chez Homère. Liberté et servitude, LAMA 3, 1976, 282–288.

[81] Vgl. AP 7, 85(= Diog. Laert. 1, 39). Cook, Zeus 1, 186–187. Clavier, ÉtClass 40, 39 u.n. 26. Schauenburg, Helios 35.—Zur Inschrift von Kastri (Amorgos 5. Jh.v.) s.J. Dubois, Inscriptions archaiques d'Amorgos, BCH 6, 1882, 191.

[82] Cook, Zeus 1, 94 fig. 143. Fauth, Latomus 35, 485.

[83] Vgl. Theodoret. Graec. aff. cur. 3, 23 pp. 74, 23–75, 3 R. Dölger, Sol Salutis 39.

[84] E. Voutiras, Zwei thessalische Epigramme, ZPE 61, 1985, 288–290.

Pantheos unverkennbar vollzogen ist (Orph. fr. 236 K.):

> κέκλυθι τηλεπόρον δίνης ἑλικαυγέα κύκλον
> οὐρανίαις στροφάλιγξι περίδρομον αἰὲν ἑλίσσων,
> ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης,
> Ἥλιε παγγενέτορ πανταίολε χρυσεοφέγγες[85]

Es ist demnach für die hier gewählte Blickrichtung auf literarische oder halbliterarische Zeugnisse einer synkretistischen Sonnentheologie der Spätantike weniger wichtig, inwieweit der aus dem Vorderen Orient (Ägypten, Arabien, Syrien) mit seiner hellenistisch infiltrierten Heliolatrie während des dritten nachchristlichen Jahrhunderts angeregte solare Pantheismus des Imperium Romanum[86] möglicherweise noch kultische Ansatzpunkte, etwa auf Rhodos, auf der Peloponnes oder in Korinth vorgefunden hat,[87] sondern vielmehr daß nach den bisher vorgenommenen einleitenden Notierungen gedankliche und vorstellungsmäßige Spuren einer gravierenden Wertung des Sonnengottes sowohl in der epischen und dramatischen Dichtung der Griechen als auch in der mystisch orientierten orphischen Literatur,[88] sowohl in der griechischen Philosophie, von den Vorsokratikern über Platon und die Stoa bis zu Philon von Alexandria und Plotin,[89] als auch in der den Kontakt dieses Gottes zu den Randgebieten von Licht und Dunkelheit ebenso wie seine Nähe zu den Protagonisten magischer Aktivität einbeziehenden, vielfältiger literarischer Ausdrucksformen sich bedienenden Mythologie aufzufinden waren, so daß die Inhalte der folgenden vier Hauptteile des Buches zwar nicht antizipiert, immerhin jedoch bis zu einem gewissen Grade tangiert und damit religionsgeschichtlich 'vorbereitet' erscheinen.

---

[85] Vgl. Cook, Zeus 1, 187 u.n. 4.

[86] F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Basel 1930^4 [Darmstadt 1959], 122–123. Ferguson, The Religions of the Roman Empire 44–54. H. Seyrig, Antiquités syriennes. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine, Syria 48, 1971, 337–373. Vgl. Altheim, Helios und Heliodor von Emesa 24–25. M. Clauss, Sol Invictus Mithras, Athenaeum 78, 1990, 423 (Lit.).

[87] Kern, Die Religion der Griechen 3, 138.246–248.—Kultreservat wohl auch in Arkadien (L. Lacroix, Hélios, les Azanes et les origines de Cleitor en Arcadie, BAB 54, 1968, 318–327).

[88] Szilagyi, AAH 5, 71.

[89] Philo quis rer. div. 223 III p. 50 C.-W. Plotin. enn. 2, 1, 7 I pp. 139–140 H.-Schw. Bultmann, Philologus 97, 16–36. Voutiras, ZPE 61, 289.—Zu der herausgehobenen Position als summus deus und εἷς ὤν, die der Platoniker und delphische Priester Plutarch dem (den Helios offenbar involvierenden) Apollon in seiner Schrift Περὶ τοῦ Ε τοῦ ἐν Δελφοῖς durch die Autorität seines Lehrers Ammonios zuerkannt werden läßt (De E apud Delph. 20–21 [393 A-D]) s.Versnel, Ter Unus 229.

ERSTES KAPITEL

DER ORPHISCHE HELIOS-HYMNOS UND DIE 'MITHRASLITURGIE'

Der orphische Hymnos an Helios (nr. 8 T 93)[1] dürfte ungefähr dem zweiten bis dritten nachchristlichen Jahrhundert zuzurechnen sein,[2] ist also chronologisch nicht allzuweit entfernt von den griechischen Zauberpapyri.[3] Was seinen Gehalt angeht, so handelt es sich bei ihm um ein spätes Produkt zeitgemäßer Konvergenz von genuiner orphischer Neigung zu mythischer Theokrasie[4] und von Ansätzen zu einer henotheistischen Solartheologie. Wie die übrigen der nahezu neunzig Hymnen umfassenden Sammlung besteht er eigentlich nur aus einer Kette charakterisierender Epiklesen (ὕμνος κλητικός); sie sind vorwiegend teils kosmologischer, teils biogenetischer, teils ethisch-sozialer Qualität. Hält man den etwa ein halbes Jahrtausend älteren 'homerischen' Helios-Hymnos (nr. 31 Allen) dagegen, so tritt zutage, daß dessen wesentliche Bestandteile, nämlich genealogische Einordnung und funktionsgebundene Porträtierung (ὕμνος φυσικός),[5] sich bei dem orphischen Gedicht reduzieren auf die kurze Erwähnung der titanischen Abkunft (8, 2) und auf einige Andeutungen der Rolle des himmlischen Wagenlenkers (8, 5–6.18–19).[6] Dafür wechseln unmittelbar naheliegende Prädikationen der lichthaften und feurigen Natur des Gottes (8, 3.6.11–15) zum einen ab mit solchen siderischer Gestalthaftigkeit und kosmischer Regulation durch planetare Bewegung (8, 3–5.7.10–12.14); zum zweiten treten Bezeichnungen für den Besitz lebengebender oder -erhaltender Energie hinzu (8, 3.6.12.16.18);[7] zum dritten finden sich attributiv gehaltene Aussagen über die Garantie sozialer und ethischer Normen (8, 8.16–18).[8]

---

[1] G. Quandt, Orphei Hymni, Berolini 1962, 8–9.—Die neuere Ausgabe von A.N. Athanassakis, The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes, Missoula/Montana 1977 bringt textlich keinen wesentlichen Fortschritt und vermittelt keine neuen Einsichten.

[2] Keydell, Orphische Dichtung, RE 32, 1321–1333 (200 n.Chr.). R. Merkelbach, Die Hirten des Dionysos, Stuttgart 1988, 30 (2. Jh.n. Chr.).—Zur Herkunft der orphischen Hymnen aus Kleinasien s.O. Kern, Die Herkunft der orphischen Hymnenbücher, in: Genethliakon für C. Robert, Berlin 1910, 89–101. Das Demeterheiligtum von Pergamon und die orphischen Hymnen, Hermes 46, 1911, 431–436.—Allgemein zuletzt J. Rudhardt, Quelques réflexions sur les hymnes orphiques, in: Ph. Borgeaud (Ed.), Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt, Genève 1991, 227–247.

[3] S. Eitrem, Aus Papyrologie und Religionsgeschichte: Die magischen Papyri, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 19, 1934, 247–249. K. Preisendanz, Zur Überlieferungsgeschichte der spätantiken Magie (Zentralblatt für Bibliothekswesen Bh. 75), Leipzig 1950, 223–240. J. Schwartz, Papyri Magicae und magische Gemmen, in: M.J. Vermaseren (Hrsg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich (EPRO 93), Leiden 1981, 485–509.—Durchweg zu später Ansatz bei M. P. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri, Opuscula Selecta 3, Lund 1960, 132. S. dagegen H.G. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri. Probleme und Ergebnisse, in: Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology (American Studies in Papyrology 7), Toronto 1970, 184.

[4] G.A. Rizzo, Echi di orfismo nella poesia dell' età classica, Bronte 1930, 147.

Es bleibt hinzuzufügen, daß Helios in seiner Eigenschaft als 'Vater der Zeit' (8, 13) und damit der zeitlich geregelten kosmischen Prozesse dem 'unsterblichen Zeus' (8, 13), als Lebens- und Fruchtbarkeitsspender aber dem Apollon Paian (8, 12) gleichgesetzt wird,[9] wobei ein Blick auf den orphischen Apollonhymnos (nr. 34 T 94) deutlich macht, daß er mit dem letzteren nicht nur dieses Appellativ (34, 1), sondern auch die Epitheta 'mit goldener Leier' (8, 9.34, 3), 'Lichtbringer' (8, 12.34, 5) und 'Titan' (8, 2.34, 3) gemeinsam hat.[10] Darüber hinaus erhalten beide eine—nur geringfügig variierte—die allumfassende 'Aufsicht' einschließende Eigenschaft zugesprochen: 'mit alleserblickendem ewigen Auge' (8, 1)—'mit alleserblickendem den Sterblichen leuchtendem Auge' (34, 8); analog dazu ist auf der orphischen Goldlaminette von Thurioi (Orph. fr. 47 K. T 95) nach dem Vokativ 'allsehender Zeus' (v. 3) das Korrelat 'allsehender Helios' (v. 10–11) zu finden.[11]

---

[5] Zu Einzelheiten s.E. Heitsch, Drei Helioshymnen, Hermes 88, 1960, 140–144.

[6] Vgl. P. Gelling–H.E. Davidson, The Chariot of the Sun, London 1969, 65. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 21.22.112–116.—Bildliche Darstellung auf einem Weihrelief: K. Staehler, Ein großgriechisches Weihrelief an Helios, Boreas 1, 1978, 103–112.

[7] Vgl. A.J. Festugière, Hermétisme et mystique paienne, Paris 1967, 117–118.—Zu Helios als 'Ernährer' und zum 'Tisch der Sonne' (Herodot. hist. 3, 18) s.A. Motte, Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie, Bruxelles 1973, 70–72.

[8] Vgl. S. Eitrem, Die rituelle διαβολή, SO 2, 1924, 56.—Zum Aspekt der Rechtswahrung s.A. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, 96. E. Peterson, Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionswissenschaftliche Untersuchungen (FRLANT NF. 24), Göttingen 1926, 79. J.H.M. Strubbe, 'Cursed be that moves my bone', in: Ch. A. Faraone–D. Obbink (Eds.), Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York-Oxford 1991, 41.

[9] Orph. fr. 172 K. (O. Kern, Orphicorum Fragmenta, Berolini 1963², 209). Vgl. W.K.C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, London 1952², 43. P. Boyancé, L'Apollon solaire, in: Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino, Paris 1966, 149–170 (orphisch-pythagoreischer Ursprung).

[10] O. Kern, Zu den orphischen Hymnen, Hermes 24, 1889, 501 nimmt für die Verbindung Apollon-Helios stoischen Einfluß an. S. aber H. Leisegang, Das Mysterium der Schlange. Ein Beitrag zur Erforschung des griechischen Mysterienkults und seines Fortlebens in der christlichen Welt, ErJb 7, 1939, 243.—Zur Bedeutung des Appellativs Τιτάν s. K. Marót, Kronos und die Titanen, SMSR 8, 1932, 195–200.

Gewiß hat es hier nicht dabei sein Bewenden, die Austauschbarkeit bestimmter Beiwörter oder Appellative im Bereich einer nach epischen Schablonen arbeitenden mystischen Poesie festzustellen. Vielmehr läßt der Ausdruck 'mit alleserblickendem ewigen bzw. den Sterblichen leuchtendem Auge' eine schon bei Platon und den Stoikern sich anbahnende, später vom Helios-Hymnos des Mesomedes (2, 6–7.10–14 T 96)[12] verdeutlichte synkretistisch inspirierte Approximation von Helios und Apollon[13] (bzw. Helios und Zeus) erkennen, verbunden mit einer gleichsam personalisierten Tendenz zur Verleihung aionischer Wesenheit und uneingeschränkter kosmischer Kontrolle an den Sonnengott—und zwar unter der Perspektive einer mystisch-soteriologischen Aktivität (8, 20. 34, 27).

Diese Tendenz kommt übrigens sowohl in der den Εἷς θεός–Formeln des dritten Jahrhunderts n.Chr.[14] korrespondierenden Personalunion Zeus-Helios zum Vorschein als auch in den die Götter Helios, Apollon Phoibos und Asklepios identifizierenden Versen des orphischen Μικρότερος Κρατήρ (Orph. fr. 297a, 10–12 K. T 97);[15] sie zeigt sich des weiteren wirksam in dem vom Hymnos dem Helios verliehenen Epiklesen 'von selbst entstanden' (8, 3), 'Weltherrscher' (8, 11)[16] und

---

[11] Kern, Orphicorum Fragmenta 118. Vgl. Festugière, Hermétisme et mystique paienne 116. P. Moraux, Une imprécation funéraire récemment découverte à Néocésarée, Paris 1959, 11 (Z.10). Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 38–39.109.

[12] Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit 1, 25–26, Des Places, La religion grecque 167. Vgl. K. Smolak, Der Hymnus des Mesomedes an die Natur, WHB 29, 1987, 7-9.

[13] F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956, 194–195. Vgl. Fauth, Latomus 35, 487 (Lit.). I. Chirassi Colombo, Sol Invictus o Mithra, in: U. Bianchi (Ed.), Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 650–651.

[14] Peterson, Εἷς θεός 236–240. W. Fauth, Vespasian in Alexandria und Sarapis, in: H. Heubner, P. Cornelius Tacitus. Die Historien Band IV. Viertes Buch (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern), Heidelberg 1976, 204.

[15] Kern, Orphicorum Fragmenta 310.—Zu der für die Orphik seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. wichtigen iatrisch-kathartischen Rolle Apollons s. M. Detienne, L'Apollon meurtrier et les crimes de sang, QUCC 51, 1986, 7–17.

[16] O. Montevecchi, Pantokrator, in: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni 2, Milano 1957, 405 n. 10. 409.

‘Herr des Alls’ (8, 16). Dazu liefern die Anfangszeilen der orphischen Theogonie und Kosmogonie in dem von der Einleitung schon berücksichtigten Stück aus den ‘Ιεροὶ Λόγοι (Orph. fr. 62 K. T 37)[17] bei der Bitte an Phoibos-Titan-Helios um Belehrung über das Urzeitgeschehen die folgenden Verse als Ergänzung: ‘Allschauender, über Sterbliche und Unsterbliche gebietend, Helios, auf goldenen Flügeln sich erhebend’. Darüber hinaus ergänzend und bestätigend für die erwähnte Tendenz erscheint das eigenartige Epithet συρικτής ‘Pfeifer’ (8, 11), da das συρίζειν einerseits dem im tönenden Wehen der Luft sich vernehmbar machenden Zeus nachgesagt wird (Orph. fr. 297b K. T 98),[18] andererseits von spätorphischen Kreisen der Sonne, offenbar als dem Exponenten melodiöser Sphärenharmonie, zugeschrieben wurde.[19] Demgemäß sagt der orphische Apollon-Hymnos über den der harmonieerzeugenden kosmischen Tonarten mächtigen sonnengleichen Gott (34, 16–23) im Hinblick auf seinen Rang als Pantheos, er führe den Beinamen Πᾶν und erzeuge als solcher die ‘Pfeiftöne der Winde’ (34, 24–26). Pan wiederum erhält Hymn. Orph. 11 (T 99) als ‘Gesamtheit des Kosmos’ (11, 1 κόσμοιο τὸ σύμπαν)[20] und ‘die Harmonie des Kosmos (durch Pfeifen) hervorbringend’ (11, 6)[21] die ihn dem Helios Apollon angleichende Prädikation ‘Weltherrscher, Vermehrer, Lichtbringer, fruchtbarer Paian’ (11, 11)[22] und—wie jener—die Identität mit Zeus (11, 12),[23] und zwar, da er seiner Natur nach ein συρικτής ist,[24] mit eben dem im Μικρότερος Κρατήρ (Orph. fr. 297b K. T 98) als συρίζων geschilderten ‘Vermischer’ (der Elemente, Winde, kosmischen Kräfte usw.).[25] Unter orphisch-pythagoreischem Einfluß wird die Flöte (αὐλός) zum Symbol kosmisch-solarer Harmonie in der Astraios-Legende der Pythagoras-Vita des Porphyrios[26] und ihr Getön zum Ausweis elysischer Eudaimonie in den 'Wahren Geschichten' des Lukian (T 100).[27]

---

[17] Kern, Orphicorum Fragmenta 145.

[18] Kern, Orphicorum Fragmenta 310.

[19] Dieterich, Abraxas 23–24. Nekyia 37.

[20] Belege für die Gleichung Πᾶν = τὸ πᾶν bei W.H. Roscher, Pan als Allgott, in: Festschrift J. Overbeck, Leipzig 1893, 58 u.Anm. 2. Vgl. ferner G.A. Gerhard, Nochmals zum Tode des Großen Pan, WS 38, 1916, 364–366. S. Eitrem, Die vier Elemente der Mysterienweihe, SO 4, 1926, 50. Marót, SMSR 8, 209–210.

[21] Myth.Vat. 3, 8, 2 Pan fistulas habet septem calamorum propter harmoniam caeli, in qua septem soni sunt.

[22] Vgl. F. Cumont, Mithra ou Sarapis ΚΟϹΜΟΚΡΑΤΩΡ, CRAI 1919, 321–322.

[23] Quandt, Orphei Hymni 12. Roscher, Pan als Allgott 62–63. Vgl. Orph. fr. 188 K. (Kern, Orphicorum Fragmenta 216).

[24] Cornut. theol. Graec. comp. 27 p. 50 L. (συρικτὴν δ’ εἶναι διὰ τὸ πάντων ἀνέμων διανοεῖσθαι).

[25] Vgl. Schol. Theocr. 1, 3 (τὴν δὲ σύριγγα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πνευμάτων ἀνέμων διανοεῖσθαι). Macr. sat. 1, 21, 9 (fistula ordinem inaequalis ostendit). Roscher, Pan

Andererseits bringt der bei Ps.-Justin. de mon. 2 (III p. 132 O.) zitierte Passus aus den orphischen Διαθῆκαι die Eigenschaft des aus sich selbst entstandenen Herrn des Kosmos (Z. 16 Ζεύς genannt) in Verbindung mit der pantheistisch ausgerichteten Einheitsformel (Orph. fr. 245, 7–8 K. T 101).[28] Die Kombination von Henotheismus, Autogenese und Kosmokratie hat bereits der Komplex der älteren orphischen Theogonien angebahnt durch die Überblendung von Protogonos (Phanes), Zeus und Pan (Orph. fr. 54 K. T 102).[29] Was Helios angeht, so reicht die der Orphik entstammende phänomenologische Palette von der Definition durch die elementare physikalische Substanz (Πῦρ) in Orph. fr. 47 K. (T 103)[30] über die Einbindung als Gestirn in die umfassende Wesenheit des Allgottes Zeus (Orph. fr. 21a, 6 K. T 104)[31] und die Ähnlichkeit mit dem urzeitlichen Phanes (Orph. fr. 104 K. T 105),[32] auch hinsichtlich des charakteristischen Attributs der goldenen Flügel (Orph. fr. 62 K. 78 K. T 106),[33] über die Subordination unter den Demiurgen (= Phanes)

---

als Allgott 59 Anm. 7.—Zum orphischen Zeus s.G. Quispel, Anthropos und Sophia, in: M. Görg (Hrsg.), Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig (Ägypten und Altes Testament 14), Wiesbaden 1988, 181.

[26] Porph. vit. Pyth. 10.13. Fauth, Hermes 106, 237–238. Vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig-Berlin 1922, 12.

[27] Lucian. ver. hist. 2, 5–6; vgl. 2, 17.21. K. Reyhl, Antonius Diogenes. Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten der 'Wunder jenseits von Thule' und zu den 'Wahren Geschichten' des Lukian, Bamberg 1969, 57–59. Vgl. W. Fauth, Utopische Inseln in den 'Wahren Geschichten' des Lukian, Gymnasium 86, 1979, 51.

[28] Kern, Orphicorum Fragmenta 257.

[29] Kern, Orphicorum Fragmenta 131. Vgl. Roscher, Pan als Allgott 61. U. Bianchi, Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichitá, SMSR 28, 1957, 118. M.L. West, The Orphic Poems, Oxford 1983, 179.202–203.205–207.

[30] Kern, Orphicorum Fragmenta 118. Vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig-Berlin 1923 [Darmstadt 1966], 197. Fauth, ZNW 78, 41. Mit außerorphischen Quellen (Stoa, Heraklit) rechnet Dieterich, Abraxas 54–55.

[31] Kern, Orphicorum Fragmenta 91. Vgl. R. Reitzenstein–H.H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig-Berlin 1926 [Darmstadt 1965], 72–73.—Zur Kultfusion Zeus-Helios s.E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Diss. Gießen 1940, 83–88 (2. Jh. n.Chr.).

[32] Kern, Orphicorum Fragmenta 167. Vgl. G. Casadio, Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sue Sethiani, in: Atti del VI Settimania di Studi 'Sangue e Antropologia nella Teologia' Roma, 23–28 novembre 1987, Roma 1989, 1340.

[33] Kern, Orphicorum Fragmenta 146.153. Vgl. Kern, Hermes 24, 503. Dieterich,

und das von diesem ihm zugewiesene Wächter- und Walteramt (Orph. fr. 96 K. T 107)[34] bis zu jener vom Hymnos offenbar vorausgesetzten gleichrangigen Integration in eine durch Reihung diverser Götternamen umschriebene pantheistische Größe, deren symbolhaftes Abbild H. Leisegang auf der Alabasterschale aus dem Besitz des Dr. Hirsch (Genf/Paris)[35] zu erkennen überzeugt war, so daß er Teile ihrer Inschrift mit den bei Macrobius (sat. 1, 18, 12–13 = Orph. fr. 237 K.) über Phanes bzw. Phanes-Dionysos und (sat. 1, 23, 22 = Orph. fr. 236 K.) über Zeus-Dionysos-Helios tradierten orphischen Definitionen zusammenhielt.[36]

Es verdient Beachtung, daß—wie schon G. Quandt notiert hat—die oben zitierten, vom orphischen Hymnos dem Helios verliehenen Appellationen αὐτοφυής ('von selbst entstanden'), κοσμοκράτωρ ('Weltherrscher') und δέσποτα κόσμου ('Herr des Alls')[37] entweder homonym oder synonym in mehreren, zum Teil hymnisch gestalteten Partien des großen Pariser Zauberpapyrus wiederkehren (PGM IV 446.459–460.943.1600.1967 T 110.166.111.205); des weiteren, daß der Sonnengott PGM IV 2196–2200 mit den Worten 'der Herr aller Dinge, der Aion der Aione—du bist der Weltherrscher Ra Pan' (T 108) apostrophiert wird,[38] die orphisch konstituierte Gleichung mit dem Allgott Pan also unter dem Titel des 'Weltherrschers' bestätigt

---

Abraxas 99. Guthrie, Orpheus and Greek Religion 80.—Zur geflügelten Sonne im Alten Orient s.R. Mayer-Opificius, Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien, UF 16, 1984, 189–236.

[34] O. Kern, Die Religion der Griechen 2, Berlin 1935 [1963^{2}], 155.— Vgl. R.W. Daniel-F. Maltomini (Eds.), Supplementum Magicum II (Papyrologica Coloniensia 16, 2), Opladen 1992, 187 (nr. 87, 2–7 ὁ ἀκάματος . . . ὁ τῆς μεσημβρίας . . . φύλ[α]ξ . . . κύριε . . . ἄγνωστε . . . Ἥλιε). 189.

[35] R. Delbrueck–W. Vollgraff, An Orphic Bowl, JHS 54, 1934, 129.139.

[36] Kern, Orphicorum Fragmenta 249. Leisegang, ErJb 7, 156–184. Vgl. W. Fauth, Phanes, KlP 4, 1972, 707–708. West, The Orphic Poems 203–204.206.253. G. Casadio, Adversaria Orphica et Orientalia, SMSR 52, 1986, 318. W. Fauth, Zagreus, RE (2.R.) 18, 1967, 2259.

[37] Montevecchi, Pantokrator 410. Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 133 (§ 85 [κοσμοκράτωρ meint den Beherrscher der sichtbaren, aus den vier Elementen gebildeten Welt]).—Zu den Begriffen αὐτοφυής, αὐτογέννητος, αὐτολόχευτος usw. s.J. Whittaker, The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟCΤΑΤΑ, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens sur l'antiquité classique 21), Vandoeuvres-Genève 1975, 195–204 (Beispiele von Eur. fr. 593.594 N.^{2} bis Synes. hymn. 1, 144–150.9, 52–54). Weitere Belege aus paganer und christlicher Literatur bei Versnel, Ter Unus 227–228 mit Hinweis auf die magische Inschrift von Antinoupolis (ὁ αὐτογεννήτωρ θεέ).

[38] Vgl. D. Levi, Aion, Hesperia 13, 1944, 277. West, The Orphic Poems 203–204.

ist,[39] während der oben (S. 3) im Anschluß an das Mesomedes-Zitat konstatierte aionische Wesenszug eine Steigerung erfährt[40] und zugleich das vorderorientalische Kolorit vom ägyptischen Namen Ra (Ῥᾶ = äg.Re) her aufscheint. Für noch beachtlicher darf man es halten, daß sich in dem von A. Dieterich als 'Mithrasliturgie' bezeichneten und interpretierten Komplex desselben Papyrusbuches[41] ein Ascensus ad caelum, ausgelöst durch dreimaliges Einatmen der Sonnenstrahlen (s.o.S. xxx) beschrieben findet mit einer Schau der den Pol umwandelnden, den Himmel teils empor-, teils wieder hinabschreitenden Götter (PGM IV 545–546 T 109). Dieses Wandeln der Astralgottheiten wird übrigens, wie der Text versichert, durch die göttliche Sonnenscheibe sichtbar gemacht (IV 549 T 109), weiterhin aber nun auch 'der sogenannte Aulos, der Ursprung des dienenden Windes' (IV 550–551 T 109).

Über die Sonnenaffinität des schon der Orphik vertrauten kosmischen Flöteninstruments heißt es unmittelbar danach: 'Denn du wirst von der Sonnenscheibe etwas wie eine Flöte hängen sehen' (IV 551). Aus dem darauffolgenden Textabschnitt geht hervor, daß der solare Aulos etwas zu tun hat mit den Winden der verschiedenen Himmelsrichtungen, demzufolge der Regulierung des physikalischen Weltablaufs dient,—wie das συρίζειν des orphischen Pantheos Zeus-Pan-Helios. Daher muß der magische Initiand, wenn die Astralgötter sich anschicken, feindlich gegen ihn vorzurücken, nicht nur die Geste und das Mystensignal des 'Schweigens' (σιγή) realisieren, sondern auch—nach dem Analogieprinzip—ein langes Pfeifen ertönen lassen (IV 560 T 109), entsprechend dem initialen, an Re gerichteten ποππυσμός (IV 489 T 109),[42] und bestimmte dem Sonnengott geltende, seine Leuchtkraft und seine schicksalhafte Macht andeutende Zauberworte sprechen (IV 564 T 109).[43]

---

[39] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 86.88.104.140.142. 2, Stuttgart 1974², 238–240. Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 188.

[40] Zum Ausdruck ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων s.G. Schäfer, 'König der Könige'—'Lied der Lieder'. Studien zum paronomastischen Intensitätsgenitiv (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. 1973, 2), Heidelberg 1974, 103.

[41] Übersetzung auch bei Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 182–188 (§ 117).—Nach M.W. Meyer (Ed.), The Mithras-Liturgy (Society of Biblical Literature, Graeco-Roman Religion Series II. Texts and Translations 10), Missoula/ Montana 1976, VIII liegen hier individuell, synkretistisch und magisch verfremdete Anteile des Mithrazismus vor.—Die individuelle, d.h. nicht dem offiziellen liturgischen Usus einer Mithrasgemeinde entsprechende Kolorierung betont auch M. Schwartz, Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers, in: J.R. Hinnels (Ed.), Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 414 u.n. 31. Vgl. J.R. Russell, Pre-Christian Armenian Religion, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2686 n. 19 (mit einer armenischen Parallele aus christlicher Zeit).—Bei R. Merkelbach (Hrsg.), Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezerimonien (Papyrologica Coloniensia 17, 3), Opladen 1992, 25–41.155–183.233–249 ist der Text unter der Bezeichnung 'Pariser Unsterblichkeitsliturgie' bzw. 'Pschai-Aion-Liturgie' neu ediert.

Daß die 'Mithrasliturgie' Merkmale der Mysterienpraxis und des mystischen Erlebens enthält, steht außer Zweifel.[44] Dazu gehört, als konträres Phänomen zu dem kosmische Gegenkräfte bindenden geheimnisvollen Schweigen,[45] das erschreckende Donnergetöse (IV 573 T 109), sodann die durch derartige meteorische Entladungen ausgelöste eigene 'Erschütterung' (IV 620–623 T 109), die Möglichkeit der Bedrohung durch 'Götter' und 'Engel' (IV 570 T 109), ebenso aber auch die überirdische, vom abwechselnden Öffnen und Schließen der Augen des Adepten[46] begleitete Schau wundersamer und erhabener Vorgänge, so zum Beispiel einer Entfaltung der Sonnenscheibe, des Austretens von Sternen aus eben dieser Scheibe, eines feuerlosen Kreises und feuriger verschlossener Türen nach Öffnung des solaren Diskos (IV 578.580.583–585 T 109),[47] darüber hinaus—nach vorbereitender Katharsis als Voraussetzung für die optische Konfrontation mit den 'unsterblichen' Objekten (IV 524–525.544 T 109)—die Erfahrung einer mystischen Wiedergeburt im Tode, verbunden mit einem Zuwachs an innerer Substanz beim Hinscheiden (IV 719–723 T 109), schließlich die Auserwählung zur Unsterblichkeit aus einer Vielzahl von Sterblichen durch göttlichen Ratschluß (IV 645–650 T 109). Das alles ist eingekleidet in den Prozeß eines ekstatischen Aufstiegs,[48] der zugleich Epoptie und 'Inhalation' des Göttlichen unter seinen diversen Manifestationsformen einschließt (IV 625–630 T 109).[49]

---

[42] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 40–43.228–229. H.D. Betz (Ed.), The Greek Magical Papyri in Translation, Chicago-London 1986, 48 n. 80. Vgl. H.G. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri, München 1968, 13–14.—Zu den Schnalzlauten in der Magie s. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 52.

[43] Preisendanz–Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 90–92. Meyer, The Mithras-Liturgy 6/7.8/9.

[44] Vgl. Festugière, Hermétisme et mystique paienne 148–149. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 12–13.—Zur Magie als μυστήριον s. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 41–44 (§ 27–29).—Zur τελετή im magischen Milieu s. Eitrem, Münchener Beiträge 19, 253. Vgl. G. Luck, Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1990, 63–64.—Die verschiedenen Beurteilungen der Funktion und des Stellenwerts der mystischen Anteile der 'Mithrasliturgie' bei F. Cumont, R. Reitzenstein und M.P. Nilsson sind notiert von G. Casadio, Aspetti della tradizione orfica all'alba del' cristianesimo, in: La tradizione: forma e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7–9 maggio 1989 (Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 31), Roma 1990, 195–196 n. 27.—Das Verhältnis zu den spätantiken Mithrasmysterien wurde zuletzt erörtert von H.D. Betz, Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri, in: Ch.A. Faraone-D. Obbink (Eds.), Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York-Oxford 1991, 251–252.

[45] S. Eitrem, Die magischen Gemmen und ihre Weihe, SO 19, 1939, 79–80.

[46] Vgl. Procl. theol. Plat. I 25 p. 110, 10–12 S.-W. Martian. Cap. de nupt. 2, 184. L. Lenaz (Ed.), Martianus Capella, De nuptiis Liber Secundus. Introduzione, Traduzione e Commento, Padova 1975, 22.

[47] Zu ἄπυρον κύκλωμα s.K. Preisendanz, Miszellen zu den Zauberpapyri, WS 41, 1919, 143.—Zur Sonnenscheibe und den Toren des Himmels (PGM XII 325 ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ) vgl. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen

Morton Smith hat im Hinblick auf den mystischen Ascensus, die esoterische Vision, die mit kryptischen 'Einsichten' verbundenen Türöffnungswunder, vor allem aber auf die Möglichkeit der Einbeziehung eines συνμύστης (IV 733–734 T 109) an Eigentümlichkeiten der jüdischen Hekhalot-Mystik erinnert.[50] Dazu würden das Gefährdungsmotiv, das Erwähnen von Engeln und die (anläßlich der Miteinweihung) angegebenen kathartischen Vorschriften (IV 735–736 T 109) passen; notfalls könnte man auch die sieben 'Polherrscher des Himmels' (IV 677 T 109) mit den Engelfürsten in den sieben Himmeln der Hekhalot-Texte vergleichen, zumal sie dem aufsteigenden Visionär—gleichsam in Wachformation—potentiell bedrohlich begegnen (IV 694–695 T 109).[51] Sie alle müssen zunächst insgesamt, funk-

---

Zauberpapyri 185.192.—S. insgesamt Hengel, Judentum und Hellenismus 389. Greene, The Sun-Gods of Ancient Europe 21–22.35–37 fig. 19.

[48] Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 110 Anm. 222. I.P. Culianu, Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance (EPRO 99), Leiden 1983, 13.—Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 283–284 (Klassifizierung unter dem Stichwort 'theurgische Divination'; s.u. Kap. III S. 124–125).—Vergleichbare Vorstellung in Altägypten: CT IV 52b pr.j rꜣpt ḥfd.j ḥr jꜣḫw 'Ich steige auf zum Himmel. Ich klimme empor auf den Sonnenstrahlen' (J. Assmann, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern [ADAIK Ägyptologische Reihe 7], Glückstadt 1970, 25).

[49] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 96–97. Meyer, The Mithras-Liturgy 8/9–12/13. A.F. Seagal, Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 1381–1382. Hellenistic Magic. Some Questions of Definition, in: R. van den Broek-M.J. Vermaseren (Eds.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel (EPRO 91), Leiden 1981, 353–355. Vgl. Grese, Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature 105–106.

[50] M. Smith, Observations on Hekhalot Rabbati, in: A. Altmann (Ed.), Biblical and Other Studies, Cambridge/Mass. 1963, 158–159. Vgl. Meyer, The Mithras-Liturgy 20/21. M. Smith, Helios in Palestine, Eretz Israel 16, 1982, *209.

[51] Vgl. K. Preisendanz, Miszellen zu den Zauberpapyri, WS 42, 1920, 24. V. Stegemann, Über Astronomisches in den koptischen Zaubertexten, Orientalia NS.

tional charakterisierend und zugleich besänftigend, angerufen werden (IV 679–688 T 109). Danach hat der magisch-mystische Adept sie einzeln bei ihren arkanen Namen zu nennen (IV 689–692 T 109).[52] Während aber die Aufzählung der Nomina arcana sich noch recht gut mit den Gepflogenheiten der Merkabah-Mystik verträgt, führt die Einstufung ihrer Träger als Götter (θεοί), ihre kosmosbewegende, wetterbestimmende und dadurch zugleich die Menschen nach dem Verdienst jedes einzelnen affizierende Tätigkeit ebenso wie ihre unmittelbare Apostrophierung von seiten des Visionärs eher weg von diesem literarischen Milieu, da dort in der Regel ein Angelus dux et interpres (Gabriel, Meṭaṭron) Namen und Aufgaben der einzelnen Engelwächter dem auserwählten Aszendenten erklärt und im übrigen die Konzeption der sieben himmlischen Firmamente und ihrer Bewohner bis hin zu dem verborgen thronenden Jahwe Ṭoṭrosjah ein stärker statisch angelegtes, weltabgeschlossenes Bild entwirft.[53] Daß der den 'Polherrschern' dieser Zauberliturgie übergeordnete, durch das magische Gebet unmittelbar tangierte Sonnengott an einer Stelle (IV 594–595 T 109) als 'feuermutiger Jao' angerufen, demnach dem Jahwe assimiliert wird, besagt zunächst einmal, daß die allenthalben in den griechischen Zaubertexten anzutreffenden jüdischen Komponenten auch hier vorhanden sind. Andererseits läßt eine nominale Reihe wie Ζεὺς Ἰάω Ζῆν Ἥλιος (PGM CV 6)[54] keinen Zweifel an der grundsätzlichen Möglichkeit intensiver, über eine lose Konfiguration hinausgehender synkretistischer Ineinssetzung griechischer und jüdisch-hellenistischer Solarpotenzen.[55]

4, 1935, 406–407 u.Anm. 2.—Zur Siebenzahl der Himmel bzw. der Pole vgl. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 192(Belege).

[52] Meyer, The Mithras-Liturgy 16/17.18/19.—Zu den Polbewegern s. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 192.—Zum Gebetscharakter hymnischer Partien der Zauberpapyri s.E. Szepes, Magic Elements in the Prayers of the Hellenistic Magic Papyri, AAH 24, 1976, 205–225.

[53] W. Fauth, Ṭaṭrosjah-Ṭoṭrosjah und Meṭaṭron in der jüdischen Merkabah-Mystik, JSJ 22, 1991, 40–63.

[54] W. Brashear, Vier Berliner Zaubertexte, ZPE 17, 1975, 25 (Pap. Berol. 21227, 7 [Sarapisanrufung]). Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 310 (= Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 187 (nr. 87, 7).

[55] Vgl. O.Y. Névérow, Gemmes bagues et amulettes du Sud d'URSS, in: Hommages à M.J. Vermaseren 2 (EPRO 68, 2), Leiden 1978, 842–843 (mit Hinweis auf Macr. sat. 1, 18, 21 Sol Ἰαώ significatur).—Zum Verhältnis zwischen Jahwe und Sonne s.J. Maier, Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums, ANRW II 19, 1, Berlin-New York 1979, 346–412. H.P. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (Orbis Biblicus et Orientalis 66), Freiburg/Schw.-

Ansonsten bleibt zu vermerken, daß am Anfang der von A. Dieterich ausgehobenen Textpartie im Zusammenhang mit den Schlüsselbegriffen μυστήρια und μύσται[56] nebst der esoterischen Intentionsangabe ἀθανασία (IV 478–479 T 109) 'der große Gott Helios Mithras' präsentiert wird (IV 482), sei es als Spender magischer Kraft (IV 479), sei es als Mystagoge,[57] allerdings auf dem Wege der Übermittlung durch seinen 'Erzengel' (IV 483 T 109), was wiederum an jüdische Vorstellungen von Verkündung und Geheimniseröffnung denken läßt.[58] Darüber hinaus bildet den Inhalt der von archaisch-elementaren und pneumatisch-noetischen Faktoren (IV 490.507–516) gesteuerten, mit einer 'Geburt zur Unsterblichkeit' (IV 502) einhergehenden Kontemplation der eigentlichen göttlichen Entität, also nicht nur ihrer astralen Begleitumstände und Nebenerscheinungen, 'der unsterbliche Aion und Herr der feurigen Diademe' (IV 520–523 T 109).[59] Der aber kann dem gesamten Kontext nach wiederum nur Helios in seiner mit der aionischen Wesenheit (s.o.S. 7) gegebenen Annäherung an den iranisch-chaldäischen Ewigkeitsgott sein;[60] im dritten Gebet wird er ausdrücklich Αἰών genannt und mit zahlreichen auf seine Feuernatur weisenden Epitheta bedacht (IV 594–599 T 109), während 'goldene Diademe' von den bereits erwähnten, dem Sonnengott offenbar unterstellten, daher zahlenmäßig seiner siebenstrahligen Krone[61] entsprechenden sieben Polherrschern gehalten werden (IV 675–677 T 109).

Die Aion-Qualität des Helios, superlativisch evoziert in der oben

---

Göttingen 1985. Vgl. aber auch Smith, Eretz Israel 16, *202–*214 und zuletzt H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion, Berlin-New York 1990, 147–163.

[56] Zur Auffassung der Magie als Mysterium, des Magiers als Mystagogen s.H.D. Betz, The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri, in: B.F. Meyer-E.P. Sanders (Eds.), Jewish and Christian Selfdefinition 3: Selfdefinition in the Greco-Roman World, Philadelphia 1982, 164.

[57] Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 123 (§ 77).—Das minimalisierende Abwerten der Rolle des Mithras und der damit verbundenen mithrischen Einflüsse in dieser Partie durch Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 133 ist ebenso unberechtigt wie die Spekulationen Dieterichs über das Vorliegen eines praktizierten Mysteriums.

[58] Vgl. hierzu schon P. Perdrizet, Isopséphie, REG 17, 1904, 356.

[59] Meyer, The Mithras-Liturgy 2/3.4/5. Vgl. Dieterich, Abraxas 58–59. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 184–185.

[60] Vgl. H. Lewy-M. Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy, Paris 1978², 18–22 (Aion als unsichtbare Sonne des Empyreum im chaldäischen System).

[61] V.F. Vanderlip, Mithras and Sol: A Problem of Identity, CEA 8, 1978, 187–188.

(S. 6) herangezogenen Passage IV 2196 (ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων),[62] hat H. Leisegang vor längerem besonders betont, indem er dessen Bezug zu den vier Winden, den vier Weltgegenden und den vier Jahreszeiten aufwies; dabei griff er vor allem auf PGM IV 437–442 (T 110) zurück,[63] A. Dieterich zufolge aus orphischer Anschauung abgeleitet.[64] Die daraus ersichtliche Herrschaft über die Elemente, auch von der 'Mithrasliturgie' hervorgehoben (PGM IV 715–716 T 109),[65] wirft Licht auf den eigentümlichen Eingang des Stückes, eine hyperbolische, auf Helios weisende Apostrophe der vier Elemente (IV 489–495 T 109). Die aionische Zuständigkeit für Werden und Vergehen, die Ordnung der στοιχεῖα und ihres welterhaltenden Wirkens über eine viergeteilte Gliederung des Jahres hin machen des Menschen Geburt und Wiedergeburt im Verein der Grundkräfte (IV 501–516) verständlich und rechtfertigen für Helios angesichts seiner Epiphanie als junger, schöngestalteter, feuerhaariger, mit weißrotem Gewand bekleideter und mit feurigem Kranz geschmückter Gott (IV 635–639 T 109) die aufhöhenden Titel 'Großmächtiger, Großherrschender, König, Größter der Götter, Helios, Herr des Himmels und der Erde, Gott der Götter' (IV 640–642 T 109), an anderer Stelle bis zum ultimaten Niveau des kosmischen Allherrschers gesteigert (IV 1600–1605 T 111).[66]

Dieses Niveau erhält zudem noch schärfere Konturen durch eine weitere, gleichsam superiore, die vorangegangene noch überbietende Epiphanie des solaren Gottes, welche nun die andere Seite seines einleitend onomastisch gekennzeichneten Doppelaspekts (Helios-Mithras) zur Geltung bringt. Nach der oben erwähnten Begrüßung der sieben Polherrscher erfolgt, gewissermaßen als krönender Gipfel des Auftritts der jünglinghaften himmlischen Achsenwächter, die Herabkunft ihres Herrn unter eindrucksvollen kosmokinetischen, meteorischen und seismischen Begleitumständen: 'Wenn sie (d.h. die Polherrscher) aber hier und da in Reih und Glied sich (dir) entgegenstellen, blicke in die Luft, und du wirst sehen, wie Blitze herabfahren und Lichter erglänzen und die Erde erbebt und wie ein Gott herabkommt, von übergewaltiger Größe, mit einem leuchtenden Antlitz, jugendlich, goldhaarig, in weißem Gewand und mit goldenem Kranz und in weiten (persischen) Hosen, haltend in der Rechten das goldene Schulterblatt eines Rindes, welches ist das Bärengestirn, das den Himmel bewegt und wieder umwendet, stundenweise den Pol hinauf- und hinabwandelnd. Dann wirst du aus seinen Augen Blitze und aus seinem Körper Sterne entspringen sehen' (IV 694–705 T 109).[67] Die Ähnlichkeit mit der vorhergegangenen Beschreibung des dem magischen Initianden erscheinenden Helios ist unverkennbar und auch so beabsichtigt; andererseits sind die speziellen Merkmale des Mithras, wie sie schon A. Dieterich verifiziert hat,[68] ebenfalls nicht zu übersehen: Neben den charakteristischen Bekleidungs- und Schmuckdetails der ἀναξυρίδες und des χρυσοῦς στέφανος (Helios trägt demgegenüber einen 'feurigen Kranz') tritt vor allem die für den Mithraskult typische Stiersymbolik vor Augen, erstens durch das mit dem Bärengestirn (Ἄρκτος) identische goldene Rindsschulterblatt in der Hand des Gottes (IV 700),[69] zweitens durch die Stiergesichtigkeit der sieben Polherrscher (IV 675), drittens durch das langanhaltende stierhafte Brüllen (IV 705–707 T 109) als Reaktion des Mysten auf die Epiphanie.

---

[62] Vgl. A.D. Nock, A Vision of Mandulis-Aion, HThR 27, 1934, 84. Merkelbach, Abrasax 3, 219 (zu PGM XIII 582 Αἰὼν Αἰῶνος).

[63] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 86. Leisegang, ErJb 7, 191.195. Vgl. M. Zepf, Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie, ARW 25, 1927, 230–231.—Zu den zum Teil buchstabenmystischen Zauberworten s. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 42.

[64] Dieterich, Abraxas 50; vgl. 48–49.

[65] Vgl. zu den philosophischen Voraussetzungen der hier involvierten Elementenlehre A. Delatte, Études sur la magie grecque I. Sphère magique du Musée d'Athènes, BCH 37, 1913, 265–268, der aber 267 fälschlich annimmt, es seien mit δέσποτα ὕδατος, κατάρχα γῆς, δυνάστα πνεύματος die einzelnen Genien der Elemente gemeint.—Mißverstanden auch von Dieterich, Abraxas 57.

[66] Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 296–300.—Zum Symbol der Weltkugel in der Hand des Helios (bzw. des Mithras) auf mithrischen Monumenten s. Vanderlip, CEA 8, 187.189.—Zur kosmischen Siebenzahl und zur Himmelssphäre s. Delatte, BCH 37, 253–254.

Die Heptas der stierköpfigen Polherrscher entspricht im übrigen ebenso der Anzahl der Einzelsterne des Bärengestirns wie die zuvor genannte Schar der sieben schlangengesichtigen Jungfrauen, der

---

[67] Meyer, The Mithras-Liturgy 18/19. Vgl. F. Saxl, Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen, Berlin 1931, 84–85. G. Widengren, Aspetti simbolici di templi e luoghi di culto, Numen 7, 1960, 22. W. Fauth, Arktos in den griechischen Zauberpapyri, ZPE 57, 1984, 96.—Verfehlte Deutung und daher auch gegenstandslose Einwände bei Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 132 Anm. 4.

[68] Dieterich, Abraxas 106. Vgl. Schwartz, Cautes and Cautopates 414–415.

[69] R. Beck, Interpreting the Ponza Zodiac, JMS 2, 1977/78, 120–121.127–131.—Archäologische Testimonien bei L.R. Gordon–J.R. Hinnels, Archaeological Report, JMS 2, 1977/78, 213–219. Vgl. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 186.

'Schicksalsgöttinnen des Himmels' mit ihren goldenen Szeptern (IV 662–665 T 109).[70] Auch die Schlange ist ein Symboltier des Mithraskults;[71] es bedarf also nicht unbedingt einer Anknüpfung an Ägyptisches,[72] speziell an die 'sieben Lichtjungfrauen' der gnostischen Pistis Sophia,[73] zumal die Siebenzahl in Verbindung mit dem Phänomen des uranischen Tores (die beiden Heptaden kommen offenbar aus der Tiefe der geöffneten himmlischen Türen hervor)[74] durch die κλῖμαξ ἑπτάπυλος[75] des esoterischen Aufstiegs im Rahmen der Mithrasmysterien hinreichend repräsentiert ist.[76] Ob man nun bei der

---

[70] Meyer, The Mithras-Liturgy 14/15.—Zum Stellenwert astrologischer und fatalistischer Merkmale in der 'Mithrasliturgie' und in den Zaubertexten allgemein s. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 160–165.—Vgl. ferner Merkelbach, Abrasax 3, 243.

[71] M.J. Vermaseren, Mithras, Stuttgart 1965, 55. J.R. Hinnels, The Iranian Background of Mithraic Iconography, in: Hommage universal à Iran (Acta Iranica 1), Téhéran-Liège-Leiden 1974, 244–245.—Zur Sonnenbeziehung der Schlange (Macr. sat. 1, 20, 3) s.Beck, JMS 2, 107–108.—Orphische Hintergründe vermutet R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 2, München 1910, 426–439.

[72] Die 'sieben Hathoren', Töchter des ägyptischen Sonnengottes Re (J.F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts [Nisaba 9], Leiden 1978, 1 nr. 1. 78 nr. 108), an die Th. Hopfner (Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri, ArOr 3, 1931, 138) und H. Bonnet (Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 282) denken, können kaum schlangengesichtig gewesen sein. R.K. Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 51 n. 91 verweist demgegenüber auf die schlangengesichtige Schicksalsgöttin Rnnwtet (Thermutis).—Hinsichtlich der Siebenzahl kann die Ἶσις ἑπτάστολος (Hippolyt. ref. 5, 7, 23. Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae, Bonn 1927, 435. F. Dunand, Le culte d'Isis dans la basin oriental de la Mediterranée 3 [EPRO 26, 3], Leiden 1973, 64 u.n. 1. M. Marcovitch, The Isis with Seven Robes, ZPE 64, 1986, 295–296) nicht unmittelbar herangezogen werden.—Zur Siebenzahl in Altägypten s. allgemein J.-C. Goyon, Nombre et Univers: Reflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique, in: A. Rocatti-A. Siliotti (Eds.), La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Milano 1987, 57–76.

[73] Pistis Sophia 112.128 (**ⲧⲥⲁϣϥⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ**). C. Schmidt-V.Mac Dermott, Pistis Sophia (NHS 9), Leiden 1978, 290.325. Vgl. Dieterich, Abraxas 104–107.

[74] Vgl. zum Phänomen der Öffnung und Schließung des kosmischen Tores H.J. Klimkeit, Das Tor als Symbol im Manichäismus, in: A Grean Leaf. Papers in Honour of Professor J.P. Asmussen (Hommages et Opera Minora 12), Leiden 1988, 367–375.

[75] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 88–89.183. C.N. Edsman, Le baptême de feu, Uppsala 1940, 41–42. H. Koller, Die Jenseitsreise—ein pythagoreischer Ritus, Symbolon 7, 1971, 52 u.Anm. 21. Fauth, AKG 56, 290.

[76] L.R. Gordon, The Sacred Geography of a Mithraeum: the Example of Sette Sfere, JMS 1, 1976, 127–140. R. Beck, Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 519–529. W. Fauth, Platon Mithriacus oder Mithras Platonicus? Art und Umfang platonischer Einflüsse auf die Mithras-Mysterien, GGA 236, 1984, 43. Vgl. R.McL. Wilson, Gnosis and the Mysteries, in: R. van den Broek-M.J. Vermaseren(Eds.),

Verteilung der beiden besagten Heptaden auf den Kleinen und den Großen Bären der Argumentation Dieterichs folgt oder nicht[77]—sicher ist jedenfalls, daß Mithras aufgrund seiner Suprematie über die männliche und die weibliche Siebenzahl von kosmischen Ordnungshütern und Schicksalslenkern, desgleichen aufgrund seiner Macht über die Elemente der Natur (IV 715–716; s.o.S. 12)—wie zuvor Helios—die Position eines θεὸς μέγιστος innerhalb der diesseitigen, von elementaren Potenzen, siderischen Abläufen und arithmetischen Strukturmustern bestimmten Welt zugewiesen bekommt. So sieht der mystisch-magische Adept den Helios auf vorgeschriebener Bahn zum Pol hinaufwandeln (IV 655–657), die sieben Schlangenjungfrauen sind die Wächterinnen der vier Weltsäulen (IV 670),[78] die stiergestaltigen Polherrscher treiben auf Befehl (ihres Herrn Helios-Mithras) die sich drehende Himmelsachse (IV 680–681) und Mithras schließlich hält in seiner Rechten das durch sein Wandeln am Pol den Himmel im Zyklus von Raum und Zeit bewegende Bärengestirn (IV 700 T 109).[79]

Das Verhältnis zwischen Helios und Mithras stellt sich in den mithrischen Dokumenten bekanntermaßen unterschiedlich dar.[80] Zunächst einmal sind die beiden Gottheiten von ihrer religionsgeschichtlichen Provenienz her, wenngleich wesensverwandt,[81] personal eindeutig getrennt.[82] Das bestätigen sowohl die Inschriften (DEO

Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel (EPRO 91), Leiden 1981, 455. P.J. Sijpesteijn, Eine neue mithrische Gemme, ZPE 64, 1986, 123–124 u.Abb.

[77] Vgl. F. Boll, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, Leipzig 1903, 163 Anm. 3. Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Berlin 1914, 21–22.

[78] Zu den vier Weltsäulen s. Iren. adv. haer. 3, 11, 8. A.M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, Bruxelles 1931, 68. 2, Bruxelles 1931, 180. Peterson, Εἷς θεός 248 Anm. 4. D. Kurth, Den Himmel stützen. Die 'Tw3pt'-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche, Brüssel 1975, 90.98. W. Fauth, Arbath Jao. Zur mystischen Vierheit in griechischen und koptischen Zaubertexten und in gnostischen oder apokryphen Schriften des christlichen Orients, OC 67, 1983, 86 u.Anm. 138.

[79] Meyer, The Mithras-Liturgy 16/17.18/19.—Zu Einzelheiten s. Beck JMS 2, 120–126. Fauth, ZPE 57, 95.—Zum darin implizierten Kosmosmodell und zum Bärengestirn im besonderen s. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 59–64.78–82. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 189.192.

[80] Saxl, Mithras 53.55.74–75.89–91. E. Will, Le relief cultuel romain, Paris 1955, 358–359 fig. 68.69. 386.388.398.400.407.420–421.

[81] Vgl. F. Scialpi, Mitra nel mondo naturale, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 829–837. U. Bianchi, La tipologia storica dei misteri di Mithra, ANRW II 17, 4 Berlin-New York 1984, 2123.

[82] G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig 1938, 95.128.

INVICTO MITHRAE ET SOLI SOCIO)[83] als auch die Bilddenkmäler des Mithrazismus noch weitgehend; auf ihnen liegt die rangmäßige Priorität bald bei Helios-Apollon als dem Auftraggeber des Mithras, bald bei diesem als dem Initiator des Helios-Sol im Rahmen ritueller Einweihungs- und Erhöhungsszenen;[84] dann wieder wird der Eindruck erzeugt, daß sich beide gleichrangig, ihre Freundschaft oder Kultgemeinschaft demonstrierend gegenüberstehen oder bei der Kommunion des mystischen Mahles miteinander vereint sind.[85] Schließlich löst sich die aus einer Wesensähnlichkeit der beiden Götter[86] entspringende primäre Rivalität dergestalt auf, daß Mithras mit dem feurigen Gespann des Helios oder zumindest im Sog von dessen stürmischer Auffahrt zum Firmament den Ascensus der Himmelsreise vollzieht.[87] Die in der persisch-baktrischen Religion des Kušanreiches,[88]

G. Morgenstierne, Early Iranic Influence upon Indo-Aryan, in: Hommage universel à Iran (Acta Iranica 1), Téhéran-Liège-Leiden 1974, 278. H.W Bailey, The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods, in: J.R. Hinnels (Ed.), Mithraic Studies 1, Manchester 1975, 18 n. 36. B. Schlerath, Mithra, in: Wörterbuch der Mythologie 4, Stuttgart 1974–1982, 397. Vgl. zur Problematik zuletzt J. Ries, Le culte de Mithra en Iran, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2750–2751.2767.

[83] L.A. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology (EPRO 11), Leiden 1968, 236.

[84] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 120. Vanderlip, CEA 8, 189.

[85] Vanderlip, CEA 8, 186–188. F.J. Bull, The Mithraeum at Caesarea Maritima, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 82. R. Turcan, Note sur la liturgie mithriaque, RHR 194, 1978, 147–157. M. LeGlay, La ΔΕΞΙΩCIC dans les mystères de Mithra, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 279–303. Vgl. G. Lease, Mithraism and Christianity, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 1311–1312. Fauth, GGA 236, 42.

[86] Zur lichthaft-solaren Natur des Mithra s.W. Wili, Die römischen Sonnengottheiten und Mithras, ErJb 10, 1943, 148–149.152–154. G. Azarpay, Iranian Divinities in Sogdian Painting, in: Monumentum H.S. Nyberg I (Acta Iranica 4), Téhéran-Liège-Leiden 1975, 27–28. J. Kellens, Le bras de Miθra, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 703–716. Fauth, GGA 236, 41–42.

[87] Vermaseren, Mithras 75–84 Abb. 30–37. S.J. Saprykin, A Gold Plaque from Gorgippia, VDI 163, 1983, 68–78 (Helios-Mithras auf der Sonnenquadriga, von astralen Symbolen umgeben).

[88] M.J. Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, The Hague 1956, 45–46 (nr. 1–6). U. Monneret de Villard, Le monete dei Kushana e l'impero romano, Orientalia NS. 17, 1948, 228. H. Humbach, Die Götternamen der Kušan-Münzen, ZDMG 111, 1961, 476. Baktrische Sprachdenkmäler 1, Wiesbaden 1966, 79.99 (αμιουαμανο ΜΙΟΥΡΟ 'der sonnengleiche Mihr' [= Mithras]). J.M. Rosenfield, The Dynastic Art of the Kushans, California 1967, 81–82.192–195 nr. 115–123. H. Humbach, Mithra in the Kuṣāṇa-Period, in: Mithraic Studies 1, Manchester 1975, 135–141. D.W. MacDowall, The Role of Mithra among the Deities of the Kuṣāṇa Coinage, in: Mithraic Studies 1, Manchester 1975, 142–150. A.H. Dani, Mithraism and Maitreya, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 92. D.W. MacDowall, Sol Invictus and Mithra, in: Mysteria

im Herrscherkult von Kommagene[89] und in der Szenerie der sasanidischen Felsreliefs von Taq-i Bustan,[90] vor allem aber im synkretistischen Klima der Mysterien aufgekommene Neigung zu einer auch prosopographisch faßbaren Personalunion Sonnengott-Mithras[91] hat zu der Ausbildung der Formel Mithras Sol Invictus (Nabarzes) geführt.[92] Das dem lateinischen Invictus adaequate Nabarzes[93] geht,

---

Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 561–563. M.L. Carter, Mithra on the Lotus, in: Monumentum G. Morgenstierne (Acta Iranica 21), Leiden 1981, 76–77. J.K. Choksy, Gesture in Ancient Iran and Central Asia I: The Raised Hand, in: Iranica Varia. Papers in Honor of Professor Ensan Yarshater (Acta Iranica 30), Leiden 1990, 34 fig. 9.10.

[89] Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 54–57 (nr. 32). Wili, ErJb 10, 150. H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I. (EPRO 34), Leiden 1973, 61–64.148–149.165–172. Ch. Elsas, Mithra, in: Wörterbuch der Mythologie 4, Stuttgart 1974–1982, 400. J. Duchesne Guillemin, Iran and Greece in Commagene, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 189.198–199. Rosenfield, The Dynastic Art of the Kushans 166. F.K. Dörner, Mithras in Kommagene, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 123–133. Vgl. Fauth, GGA 236, 39.

[90] F. Justi, The Life and Legend of Zarathustra, in: Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in Honour of Dastur P.B. Sanjana, Straßburg 1904, 157. F. Göbl, Sasanidische Numismatik, Braunschweig 1968, 63 u.pl. II. R.N. Frye, Mithra in Iranian Archaeology, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 207–208. Carter, Mithra on the Lotus 74–75.

[91] Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 347–348 (Ind.). 2, The Hague 1960, 422–423 (Ind.). M. Collinet-Guérin, Histoire du nimbe, Paris 1961, 178–180. W. Fauth, Mithras, KlP 3, 1969, 1362. D.W. MacDowall, Mithra's Planetary Setting in the Coinage of the Great Kushans, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 305–315. G. Gnoli, Sol Persice Mithra, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 725–740. Vgl. M.L. Chaumont, Le culte de la déesse Anāhitā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Armenie au I^er^ siècle de notre ère, JA 253, 1965, 170 (Zeus Megistos, Apollon-Helios, Artemis-Athena auf Votivinschriften von Persepolis reflektieren die achaemenidische Trias Ahura Mazda, Mithra und Anahita). Vanderlip, CEA 8, 190–191. H. Humbach, Miθra in India and the Hinduized Magi, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 229–239. R. Merkelbach, Mithras, Königstein i.T. 1984, 223.—Das paradoxe Moment von personaler Einheit und Duplizität betont R. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras (EPRO 109), Leiden 1988, 48–49.

[92] Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 211–212. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus 37. C.L. Baluta, Le Mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 2–4. Clauss, Athenaeum 78, 427–428.434–439. Vgl. M. Speidel, Parthia and the Mithraism of the Roman Army, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 483. MacDowell, Sol Invictus and Mithra 566–567.

[93] F. Cumont, Textes et monuments de les mystéres de Mithra 2, Bruxelles 1896, 179 (nr. 585 Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀστροβροντο δαίμονι Ναβαρδῃ).—Die Zweifel an der Echtheit des Dokuments sind bisher nicht hinreichend begründet.—S. andererseits die Reihungen bei Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis

wie schon J. Markwart und R.C. Zaehner festgestellt haben und M. Schwartz neuerdings bestätigt hat, auf ap. nā(r)bṛzah 'hoher bzw. großer Mann' (d.h.'Held') zurück.[94] Mithra-Mithras erhält das Attribut awest. barəz-, bərəzi 'hoch' (vgl. den PN Bardija, gräzisiert Σμέρδις)[95] bereits zu jungawestischer Zeit in der dualischen Bildung miθra ahura bərəzanta ('Mitra und Ahura, die beiden Großen'),[96] und die baktrische Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal bringt den Königstitel βορζομιουρο πουρο ('Sohn des hohen Mihr' = Mitra-Mithras),[97] sasanidische Siegel die Anrede bwrz mtrj ('hoher Mitra').[98]

Die griechischen Zauberpapyri reflektieren—außerhalb der 'Mithrasliturgie'—dieses sprachliche und typologische Indiz im Papyrus London-Leiden (PGM XIV 4–5 T 112), wo es heißt: '(Ich rufe dich an) . . . den großen Gott Barza bubarza narzazuza barzabuzath Helios',[99] indem das iranische Mithras-Appellativ na(r)barza nach magischer Manier mit dem griechischen Wort βου(ς) 'Rind' gekoppelt und anagrammatisch variiert an Helios angeschlossen ist,[100]

Mithriacae 2,237 (nr. 1790 Invicto Mithrae Nabarze). 324 (nr. 2153 S(oli) I(nvicto) N(abarze) M(ithrae)).

[94] J. Markwart, Das erste Kapitel der Gatha uštavaiti (Orientalia 50), Roma 1930, 12 (ap. *nā-brzā^{h} 'erhabener Held'). R.C. Zaehner, Postscription to Zurvan, BSOAS 17, 1955, 240 (nā bərəzō 'the great male'). Schwartz, Cautes and Cautopates 422–423.—Zu aw.-ap.na(r) 'Mann' s.W. Brandenstein-M. Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden 1964, 150. Vgl. W. Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen (Göttinger Orientforschungen III.R. Iranica 3), Wiesbaden 1975, 173–174.

[95] Brandenstein-Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 110. Vgl. Hinz, Altiranisches Sprachgut 171.

[96] Schlerath, Mithra 396.

[97] Humbach, Baktrische Sprachdenkmäler 1, 97–98. Vgl. MacDowall, The Role of Mithra 135–141.

[98] Frye, Mithra in Iranian Archaeology 210.

[99] Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 326–327 (§ 206–207). Fauth, OC 67, 102. ZPE 57, 94–95.

[100] Βαρζα (auch PGM IV 2919) wie Nabarza zu dem auch in den gräzisierten iranischen Personennamen Ναβαρζανης (Diod. bibl. hist. 17, 74, 1), Μιθροβαρζανης (*Miθra-bṛzāna-), Σατιβαρζανης (Š(y)āti-b(a)rdāna-)(Diod. bibl. hist. 17, 74, 1.15, 91, 5. F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895 [Hildesheim 1963]) vorliegenden ap.*b(a)rza, j.aw.barəz-'hoch'. Vgl. Ch. Bartholomae, Altpersisches Wörterbuch, Straßburg 1904, 949–950. E. Benveniste, Titres et noms propres en Iran ancien, Paris 1966, 89.98 u.n. 1. M. Mayrhofer, Onomastica Persepolitana (SÖAW Phil.-Hist. Kl.281, 1), Wien 1973, 207 (8.1171) 219 (8.1351) 231 (8.1516). Iranisches Personennamenbuch, Wien 1977, 31–32 (nr. 83–85). Hinz, Altiranisches Sprachgut 68. R. Schmitt, Die theophoren Eigennamen mit altiranisch *MIΘRA, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 401–402.—Der bei R. Merkelbach-M. Totti (Hrsg.), Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 2: Gebete (Fortsetzung) (Papyrologica Coloniensia 17, 2), Opladen 1991, 119

während es PDM Suppl. 186 mit Mithra verbunden erscheint (Mithra A... Barsa Thōmi).[101] Auf der anderen Seite belegen sie, analog zu Votivinschriften römischer Mithraeen an ZEUS HELIOS MEGAS MITHRAS ANEIKETOS,[102] die synkretistische Verschmelzung von Mithras und Helios (PGM III 462 T 113) zum solaren Allherrscher[103] durch Kombination mit anderen pantheistisch disponierten Göttern (PGM V 5–7 T 114)[104] nebst dem dreifachen appellativischen Zusatz Μελιοῦχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ[105] zwecks Hervorhebung der kathartischen und konservierenden Wirkung des Honigs und des psychometamorphotischen Symbolwerts der Biene in der mithrischen Mysterienweihe.[106] Über die Brücke der Akkumulation von mehr oder minder einhellig solar interpretierbaren Gottgestalten[107] gelangt man nun auch wieder an den hier gewählten Ausgangspunkt der orphischen Theologie zurück; denn der Cippus des Mithraeums der römischen

---

referierte Deutungsvorschlag von F. Cumont und Th. Hopfner ('Strahlendes Licht') hat sich damit erledigt.

[101] J.H. Johnson, Louvre E 3228. A Demotic Magical Text, Enchoria 7, 1977, 74. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 330.

[102] Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 192 (nr. 473.474). Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 305.

[103] Vgl. J. M. Faraminan Gilbert, Culto e misterios de Mitra en Roma. Reflexions sobre el simbolo del pacto y de la luz, Sodalitas 2, 1981, 33–47.

[104] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 180. Peterson, Εἷς θεός 239. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 145. Fauth, Vespasian in Alexandria und Sarapis 205. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders 32–34.

[105] Μελιοῦχος ('der Honig hat'), Μελικέρτης ('Honigschneider'), Μελιγενέτωρ ('Honigerzeuger'). Vgl. PSI 1, 28, 57. R.W. Daniel-F. Maltomini (Eds.) Supplementum Magicum 1 (Papyrologica Coloniensia 16, 1), Opladen 1990, 137 (nr. 42, 57 Ἥλιε μελιοῦχε μελικέτωρ μελιγενέστωρ). 152.—Die von Ch. Harrauer, Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in den griechischen synkretistischen Zaubertexten (WS Bh. 11), Wien 1987, 70–72.80–92 vorgetragenen Etymologien dieser drei Epitheta sind nicht annehmbar. Vgl. H.J. Thissen, Etymogeleien, ZPE 73, 1988, 304. S. ferner G. Casadio, Sincretismo magico ellenistico o nuova religione? A proposito di un recente studio sui testi magici greci, Orpheus NS. 11, 1990, 118–125, bes. 122–123.—Auch die wohlwollende Rezension des Buches durch J. Gwyn Griffiths, CR NS. 39, 1989, 62–63 vermag die Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten nicht zu kaschieren.

[106] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 170–171. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 309–310 (zu Porphyr. de antr. 15). R. Turcan, Mithras Platonicus (EPRO 47), Leiden 1975, 68–71. Beck, JMS 2, 133–134. Fauth, GGA 236, 46–48. Merkelbach, Mithras 105.—Vgl. zur kathartischen Funktion des Honigs im magischen, auf den Sonnengott bezogenen Ritual C. Römer-H.J. Thissen, Eine magische Anrufung in koptischer Sprache, ZPE 84, 1990, 176/177 (3–4). 178–179. S. ferner H. Chouliara-Raios, L'abeille et le miel en Égypte d'après les papyrus grecs, Ioannina 1989, 61.

[107] Vgl. Dieterich, Abraxas 55–56. M. Clauss, Mithras. Kult und Mysterien, München 1990, 153–163.

Caracalla-Thermen trägt die Aufschrift EIS ZEUS MITHRAS HELIOS KOSMOKRATOR ANEIKETOS,[108] was an die pantheistisch gefärbten orphischen Zeus-Hymnen (Orph. fr. 168.169.248 K.) heranführt,[109] und die dritte Inschrift des Mithraeums vom Aventin hat die Namenfolge ZEUS HELIOS MITHRAS PHANES,[110] was zum ersten das orphisch geprägte Relief des geflügelten, donnerkeilbewehrten Mithras-Phanes zu Modena ins Gedächtnis ruft,[111] der als Polherrscher und Kosmokrator den luminosen Stab der Weltachse in der Hand hält,[112] die beiden Hälften des orphischen Welteis als Teile des Kosmos zu Häupten und zu Füßen hat und zudem vom Band des Tierkreises, von den vier Winden und von den theriomorphen Kennzeichen des Allgottes und kosmischen Flötenbläsers Pan eingerahmt wird;[113] zum zweiten aber stellt sich der Bezug zu der magischen Beschwörung des Phanes Protogonos im Pariser Zauberpapyrus (IV 1747–1805 T 115) her.[114]

---

[108] Cumont, CRAI 1919, 313–320. Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 190 (nr. 463). Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 235. L. Vidman, Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae (RVV 28), Berlin 1969, 196(nr. 389). Vgl. Peterson, Εἷς θεός 238–239. P. Schmitt, Sol Invictus. Betrachtungen zur spätrömischen Religion und Politik, ErJb 10, 1943, 250–251. Drijvers, Cults and Beliefs at Edessa 173 u.n. 123 (Inschrift von Dura-Europos). Chirassi Colombo, Sol Invictus o Mithra 652–654.660–669. Versnel, Ter Unus 234 n. 142.

[109] Kern, Orphicorum Fragmenta 201–202.207.265. Vgl. Bianchi, SMSR 28, 130–131.

[110] Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 192 (nr. 475). Levi, Hesperia 13, 300–301. Bianchi, SMSR 28, 117. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 305. M. Guarducci, Il graffito Natus Prima Luce nel Mitreo di Santa Prisca, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 160–162. Vgl. West, The Orphic Poems 253. Fauth, OC 67, 98. Clauss, Athenaeum 78, 430–431. Mithras 78.

[111] Bianchi, SMSR 28, 117–118. G. Sfameni Gasparro, I Mitraismo: Una struttura religiosa fra 'Tradizione' e 'Invenzione', in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 369–370. West, The Orphic Poems 253–254. Vgl. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 469–470.

[112] Fauth, AKG 56, 291.293. Vgl. Guthrie, Orpheus and Greek Religion 96.98. 100–101. G. Ristow, Zum Kosmokrator im Zodiacus. Ein Bildvergleich, in: M.B. de Boer-T.A. Edridge (Eds.), Hommages à M.J. Vermaseren 3 (EPRO 68, 3), Leiden 1978, 985-987.

[113] Vermaseren, Mithras 100–101. Vgl. F. Cumont, Mithra et l'Orphisme, RHR 109, 1934, 63–72. Levi, Hesperia 13, 299–300 fig. 16. M.P. Nilsson, The Syncretistic Relief of Modena, SO 24, 1945, 1–7. Bianchi, SMSR 28, 115–116. H.G. Gundel, Imagines Zodiaci. Zu neueren Funden und Forschungen, in: M.B. de Boer-T.A. Edridge (Eds.), Hommages à M.J. Vermaseren 1 (EPRO 68, 1), Leiden 1978, 442 u. Abb. 1. (Zodiakos von Hatra). Merkelbach, Mithras 226–227. Clauss, Mithras 171–173 Abb. 123.

[114] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 128.

Um diesen Passus angemessen beurteilen zu können, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß sein unleugbar orphischer Tenor[115] hier unter das Vorzeichen der magischen Fixierung des Eros (IV 1730–1735 T 115) gesetzt ist, somit an der Gestalt des archaisch-präkosmischen Flügelwesens der Orphik (Eros-Phanes-Protogonos)[116] zum Teil andere Seiten und Tönungen in den Vordergrund treten als das unter dem solaren Aspekt der Fall war. Doch sind sowohl die Eigentümlichkeiten der uranfänglichen Zeugung (IV 1747) und zoogenetischen Initiative (IV 1752–1755) als auch die der Erschaffung des Alls (IV 1757) und des harmonischen Zusammenhalts der Welt (IV 1756) ebenfalls bei dem orphischen Helios-Apollon begegnet und lassen sich einfügen in das übergeordnete Wirkungsspektrum des goldgeflügelten (IV 1758), kosmosumspannenden (IV 1750) und daher unermeßlichen (IV 1753) orphischen Urgottes mit seiner paradoxen altersmäßigen Polarität 'Kind—Greis' (IV 1785), der als 'Erstentstandener' (IV 1758) und 'Ersterschienener' (IV 1795) den lichthaften Phanes (IV 1783–1785)[117] wie den dunklen, heimlichen Eros (IV 1759.1764) in sich enthält. So sagen es die orphischen Fragmente (Orph. fr. 1.54.73.74.82.85 K.),[118] und der orphische Hymnos auf Protogonos (nr. 6) gibt—entsprechend den Formulierungen des Zauberpapyrus—den hellen, lichthaften wie den dunklen, kryptischen Konturen des Allerzeugers und Allerhalters gleichermaßen Raum (Hymn. Orph. 6, 1–6 T 116).[119]

Wenden wir uns wieder der 'Mithrasliturgie' zu, so bleibt noch der auffällige Umstand festzuhalten, daß sie während des Gebets an Helios[120] zweimal unmittelbar nacheinander auf eine offensichtlich dem griechischen Sonnengott übergeordnete göttliche Instanz (vgl. o.S. 5–6) verweist: 'Melde mich dem höchsten Gott, der dich erzeugt und geschaffen hat!' (IV 643); '. . . dieser Mensch (d.h. der Initiand), heute von dir (d.h. Helios) neu gezeugt . . . nach dem Ratschluß des über alle Maßen guten Gottes' (IV 647–650 T 109).[121] Für A. Dieterich war diese anonyme höhere Instanz—gemäß seiner Gesamtauffassung des Textes—der wenig später (IV 694–705; s.o.S. 13) herabkommende Mithras, wobei er sich auf dessen Rolle als Demiurg und 'Vater' berief: 'Auch Helios, der in unserem Texte der Sohn des Mithras ist und Mittler zwischen ihm und dem Mysten, wird sonst mannigfach πατήρ genannt. Nicht anders wird es zu verstehen sein, wenn in der Liturgie die Sonne (hier als δίσκος bezeichnet) "mein Vater, der Gott" (IV 549 T 109) heißt. Und natürlich ist ja Helios, der Erstling der Geweihten, auch ein πατήρ, wie allezeit im Kult die Höchsten hießen. Bald ist also der Myste gleichermaßen wie Helios von Mithras 'gezeugt', Mithras ist sein wie des Helios Vater; bald ist Helios des Mysten Vater und Helios ist eins mit dem Vater: "Ηλιος Μίθρας'.[122]

---

[115] Vgl. Dieterich, Abraxas 132–133.

[116] H. Wagenvoort, De Ausonio poeta doctrina orphica imbuto, in: Studi G. Cataudella, Catania 1972, 587–590 (mit unwahrscheinlicher Etymologie von Φάνης). L.J. Alderink, Creation and Salvation in Ancient Orphism (American Classical Studies 8), Ann Arbor/Mich. 1981, 45–46. West, The Orphic Poems 202–207. Vgl. M. Edwards, Gnostic Eros and Orphic Themes, ZPE 88, 1991, 39.—Zum präkosmischen Eros s.A. Savić Rebac, Kallistos, WS 55, 1937, 205–206. W. Fauth, Eros, KlP 2, 1967, 361–362 (Lit.).

[117] Guthrie, Orpheus and Greek Religion 95–96.98.

[118] Kern, Orphicorum Fragmenta 80.130–131.151–152.155–156.157–158. Vgl. M. Tardieu, Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5), Paris 1974, 148–149. C. Calame, Éros initiatique et la cosmogonie orphique, in: Ph. Borgeaud (Ed.), Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt, Genève 1991, 227–247.

[119] G. Casadio, Antropologia orfico-dionysiaca nel culto di Tebe, Corinto e Sicione, in: Atti della V settimana di studi 'Sangue et Antropologia, Riti e Culto', Roma 26 novembre–1 decembre 1984, Roma 1987, 221–222. Vgl. M. Marcovich, Phanes, Phicola and the Sethians, JThS NS. 25, 1974, 447.451 (zu Hippolyt. ref. 5, 20, 6–8). Merkelbach, Die Hirten des Dionysos 134.

Die von Dieterich gegebene, ungeachtet der prinzipiellen Möglichkeit solcher Ambivalenzen doch recht verwirrend wirkende Interpretation gründet sich hauptsächlich darauf, daß er den ganzen Vorgang nach dem Schema des bei den Mithrasmysterien sich vollziehenden Aufstiegs über die κλῖμαξ ἐπτάπυλος in sieben Stationen unterteilt, mit dem (siebenten) Gebet an den erschienenen Mithras als abschließendem Höhepunkt.[123] Zwar hat W. Wili diese Einteilung im wesentlichen kritiklos übernommen;[124] das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sich erstens in der 'Liturgie' die Aufgliederung in sieben durch die jeweiligen Gebete des Mysten markierte Phasen des Ascensus nur mit einiger Gewaltsamkeit durchführen läßt. Zweitens kennt die einschlägige Überlieferung zwar Mithras als Demiurgen,[125] es gibt aber keinen Beleg dafür, wonach der jugendliche

---

[120] Zur Gebetshaltung in den griechischen Zauberpapyri s. Luck, Magie und andere Geheimlehren in der Antike 118–119 (mit Bezug auf PGM III 495–610).

[121] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 94. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 10/11.12/13. Meyer, The Mithras-Liturgy 14/15. Vgl. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 151.

[122] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 135.

[123] Eine Mithrasliturgie 89–90.

[124] Wili, ErJb 10, 157–161.

[125] Porphyr. de antr. 6, 24. Vermaseren, Mithras 65. C.G. Scibona, Mithras

Gott Vater oder Erzeuger des Helios gewesen wäre; das vertrüge sich auch schlecht mit dem allgemein anzutreffenden, gerade von der 'Mithrasliturgie' besonders nachdrücklich realisierten Konzept einer zwillingshaften Ähnlichkeit der beiden Götter. Drittens ist, wie M.J. Vermaseren richtig erkannt hat, die vom Papyrus angesprochene, offenbar mit dem 'Vater' bzw. 'Erzeuger' des Helios identische höchste Gotteskraft des Guten, für die eben Mithras (wie hier Helios) als 'Mittler' (μεσίτης) tätig gedacht wird,[126] nach iranischer Anschauung Ohrmazd (Ahura Mazda);[127] im Milieu der Zauberpapyri wäre sie—gemäß der Wendung θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ—am treffendsten dem Agathos Daimon gleichzusetzen,[128] gerade auch unter Berücksichtigung seines solaren Aspekts (Horus-Re)[129] und seines 'freundlichen' Charakters (IV 1609 T 111). Und tatsächlich wird PGM XIV der mit den oben zitierten Spielformen des Mithrasepithets Nabarza bedachte Sonnengott beschworen 'bei dem, der im feurigen Mantel sitzt auf dem scharfgeschwänzten Haupte des Agathodaimon, des allbeherrschenden viergesichtigen höchsten Dämons, des dunklen, seelengeleitenden Phox' (PGM XIV 7–10 T 112).[130]

'Der im feurigen Mantel' ist Mithras in seiner aitherisch-sonnenhaften, dem feurigen Helios verwandten Erscheinungsform: der flatternde Mantel bildet ein augenfälliges Merkmal des jagenden und stiertötenden Mithras, aber auch des auf der Quadriga empor-

---

Demiourgos, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 615–623.

[126] W. Belardi, Studi Mithriaci e Mazdei (Bibliotheca di Ricerche Linguistiche e Filologiche 6), Roma 1977, 32–48. Vgl. auch Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 188.190 (§ 118).

[127] Vermaseren, Mithras 76. Vgl. die mithrische Tessera (um 200 n.) mit der Inschrift Μίθρας 'Ωρομάσδης Φρην (C. Bonner, Studies in Magical Amulets, Ann Arbor 1950, 39. G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 215–217).

[128] Vgl. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, 191–193. Hopfner, ArOr 3, 150. W. Fauth, Agathos Daimon, KlP 1, 1964, 121–122. F. Duchesne-Guillemin, Un sceau-cylindre irano-égyptien, JEOL 16, 1959/62, 76–77.

[129] Vgl. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 461–462 (als Re bezeichnet).

[130] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 132. F. Ll. Griffith- H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, London 1904, 40–43 (IV 9–18). Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 326–327 (§ 206). Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 149 (mit z.T. abweichender Lesung: ἀρουραίας 'auf dem Ährenfeld' [mit Bezug auf die γεωργός-Funktion des Chnum-Agathodaimon] statt ἀκρουραίας 'scharfgeschwänzt' [mit Bezug auf seine Schlangengestalt]). Vgl. F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2, Paris 1925, 137.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM XIVa 9–19 jetzt bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 78–82.

fahrenden Sonnengottes mithrischer Monumente.[131] Helios-Mithras stellt hier das Verbindungsglied zu dem schlangenleibigen Agathos Daimon,[132] dem Allherrscher (παντοκράτωρ) und höchsten Gott (δαίμων ὕψιστος) dar, in dessen Bezeichnung σκότιος καὶ ψυχαγώγαιος Φώξ sich Licht und Dunkel vereinigen[133] und dessen Attribut τετραπρόσωπος (‘viergesichtig’) auf den viergesichtigen Chronos-Zurvan-Aion hindeutet.[134] Daß letzterer durch die Vierzahl geprägt ist, hat bereits E. Peterson in dem Kapitel ‘Der viereinige Gott in der iranisch-chaldäischen Theologie’ seines Buches ΕΙϹ ΘΕΟϹ ausführlich dargelegt.[135] Dieser aionischen Vierheit entspricht die jahreszeitliche Tetras der Namen und Erscheinungen des Allgottes im Klaros-Orakel (Macr. sat. 1, 18, 20):

φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν’ ’Ιαώ,
χείματι μέν τ’ ’Αίδην, Δία δ’ εἴαρος ἀρχομένοιο,
’Ηέλιον δὲ θέρους, μετοπώρου δ’ ἁβρὸν ’Ιαώ[136]

---

[131] G. Widengren, Some Remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity, in: Arctica. Essays presented to A. Campbell (Studia Ethnographica Upsaliensia 11), Uppsala 1956, 250 fig. 18. Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln-Opladen 1960, 22 Abb. 25.32. Die Religionen Irans 230.—A. Delatte-Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes, Paris 1964, 218–219 (nr. 297).227–228 (nr. 313).

[132] Hopfner, ArOr 3, 151. Fauth, Agathos Daimon 121.—Vgl. die Chnumis-Gemme mit der Jao und Phox (Agathodaimon) synthetisierenden Legende Ιαω Ιαη αβρα ιαχα ιω φωξ αω (R. Mouterde, Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie, MUSJ 15, 1930, 113 u.n. 8).

[133] Vgl. die Folge Φριξ Ευλαμω Φωξ Ευλα(μ)ω auf der Fluchtafel von Beirut (Mouterde, MUSJ 15, 110 Z.2–3.113).—Φωξ ist magische Abwandlung von Φῶς unter Einwirkung von Φλόξ(Φλόξ auf einer magischen Gemme mit Sonne und Skarabäus: S. Eitrem, Sonnenkäfer und Falke in der synkretistischen Magie, in: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums F.J. Dölger, Münster 1939, 94.100). Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 327 (§ 206) mit Verweis auf PGM X 20–21 ὁ μέγας καί ἰσχυρὸς θεὸς Φους (= Φῶς, abgewandelt nach Νοῦς). Mouterde, MUSJ 15, 113–114 (Φωκως). W. Brunsch, Ein koptischer Bindezauber, Enchoria 8, 1978, 154 Anm. 23 (**ⲫⲱⲥ ⲫⲓⲡⲱⲛ ⲕⲁⲧⲁⲥⲁⲧ ⲫⲟⲩⲑⲉ ϫⲗⲱⲟ** [kopt. Zauberpapyrus Würzburg Inv. Nr. 42]). - Φῶς, Πῦρ und Φλόξ als Abkömmlinge des Aion und des Protogonos bei Philo Bybl. Phoen. hist. 10, 9 (A.I. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary [EPRO 89], Leiden 1981, 14.146–148.152–153).—Eine andere Deutung von Φωξ (äg. pꜣḥqꜣ, kopt. **ⲡϩⲱⲕ**- (‘Herrscher’) gibt H.J. Thissen bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 82.

[134] L. Brisson, Le figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens, in: Mythes et représentations du temps, Paris 1985, 37–55.— Merkelbach, Abrasax 3, 28–29 hat den obersten Gott dieser ‘Weihezerimonie’ als ‘Pschai-Agathos Daimon-Sarapis-Aion’ deklariert und richtig bemerkt, daß diese komplexe Götterkonfiguration letztlich mit dem ‘unsichtbaren und unbenennbaren Sonnengott’ zusammenfällt.

[135] Εἷς θεός 241–252, bes. 248 Anm. 4.

[136] K. Buresch, Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späten Altertums,

Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, verbildlicht das Mosaik von Antiochia die Bedeutsamkeit der aionischen Vierzahl durch die Tetras Aion (Ewigkeit) mitsamt den drei Chronoi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft),[137] und die Wiederkehr des soeben aus dem magischen Papyrus XIV ausgehobenen Attributs τετραπρόσωπος für Phox-Aion in der christlichen Abschwörungsformel an die Häresie des Persers Mani, beigegeben dem 'Vater der Größe', dem summus deus der manichäischen Kosmomythologie,[138] erweist das Weiterwirken des viergestaltigen iranischen Zurvan-Aion (Ašoqar, Frašoqar, Zaroqar, Zarvan)[139] während der mit den Zaubertexten etwa zeitgleichen Präsenz des aus iranischen und jüdischen Wurzeln gespeisten Manichäismus. Der die 'vier Großherrlichkeiten' (Größe, Licht, Kraft, Weisheit) in seinen vier 'Gesichtern' (πρόσωπα) enthaltende 'Vater der Größe' (mp.pydr wzrgyft)[140] heißt eben sowohl 'Gott

---

Leipzig 1889, 48–49. H. Juncker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Leipzig 1923, 160–161. Peterson, Εἷς θεός 243–246.248–249. D.E. Nock, Oracles théologiques, REA 30, 1928, 280. Eitrem, SO 19, 58. Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike (Albae Vigiliae NF. 5), Zürich 1947, 54–58. Festugière, La révélation d'Hermès Trismegiste I, 13. Hengel, Judentum und Hellenismus 476–477. Vgl. P. Mastandrea, Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone (EPRO 77), Leiden 1979, 159–169. V. Peri, 'ΙΑΩ/'ΙΑ: Due trascrizioni esaplari greche del medesimo 'Nomen sacrum' ebraico, in: Studi in onore di A. Colonna, Perugia 1982, 227. Versnel, Ter Unus 234.

[137] Levi, Hesperia 13, 269–274 fig. 1–3. E.R. Goodenough, Jewish Syrnbols in the Greco-Roman Period 9, New York 1964, 148–149 fig. 139. W. Fauth, Kronos, KlP 3, 1969, 360. OC 67, 98.

[138] Append. Monum.ad Recogn. Clem. III, PG 1, 1857, 1461 (τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους). A. Adam, Texte zum Manichäismus, Berlin 1954, 97. J.P. Asmussen, X^{u}āstvānīft. Studies in Manichaeism (Acta Theologica Danica 7), Copenhagen 1965, 220–221. H.J. Klimkeit, Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 79), Opladen 1989, 42.—M. Richard, Corpus Christianorum Series Graeca I. Iohannis Caesariensis Opera, 1977, XXIV (Z.29). S.N.C. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism, JbAC 26, 1983, 178 (Z.59). R. Merkelbach, Mani und sein Religionssystem, Opladen 1986, 40. Vgl. E. Segelberg, Syncretism at Work: On the Origin of Some Coptic Manichaean Psalms, in: B.A. Pearson (Ed.), Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, Missoula/Montana 1975, 194.

[139] S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, JA 219, 1931, 47–68. E. Benveniste, Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le Zoroastrisme, MO 27, 1933, 175–178. A.V.W. Jackson, The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Manichaeism, Indian Linguistics. Bulletin of the Linguistic Society of India 5, 1935 [Nachdruck 1965], 10–17. R.C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, 57.143.219–220.435. Asmussen, X^{u}āstvānīft 175.196–197. Widengren, Die Religionen Irans 286–287.

[140] Peterson, Εἷς θεός 250. A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani, in: A. Dietrich

Zu/arvan' (bē Zarvān) als auch—das Sonnenmoment einschließend—'Vater des Lichts' (pydr rwšn).[141]

Es war ein schwerwiegendes Mißverständnis von W. Wili, wenn er—unter dem Eindruck der von A. Dieterich vorgenommenen stufenhaften Analyse und Ausdeutung der 'Mithrasliturgie'—den im dritten Gebet (PGM IV 587–605 T 109) angerufenen Aion personal von Helios-Mithras trennen und einer diesem untergeordneten Position zuweisen wollte, mit der Behauptung, Mithras sei als 'Vater des Helios' erhöht, Zurvan-Aion dagegen beiden gegenüber in seiner Macht entthront, demnach das Verhältnis der drei Gottheiten zueinander im Dogma der 'Liturgie' zugunsten des Mithras gestaltet worden.[142] Es gibt keinen Hinweis auf dogmatische Tendenzen in diesem Stück Zauberliteratur, und es ist prinzipiell 'unwahrscheinlich, daß ein umfassender Allgott dem Mithras untergeordnet wurde'.[143] Zudem passen die zahlreichen feuer- und lichtbezogenen Epiklesen des nach Öffnung der Sonnenscheibe(!) gesprochenen Gebets am ehesten auf einen aionisch sublimierten, das heißt die Feuernatur des löwenköpfig abgebildeten Zurvan-Chronos(Kronos)-Aion[144] in sich enthaltenden Helios Pantheos.[145] Eindeutig solar sind IV 593.595–599.601.603–605;[146] auf die Feuersubstanz des Helios wie des Aion

---

(Hrsg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (AAWG Phil.-Hist. Kl. III 96), Göttingen 1975, 166. Fauth, OC 67, 99–100. Vgl. ferner P. Bryder, The Chinese Transformation of Manichaeism, Lund 1985, 76.81–82.86.125. H.J. Klimkeit, Indische Motive in der gnostischen Kunst, in: Genres in Visual Representations. Proceedings of a Conference held in 1986 by Invitation of the Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg, Leiden 1990, 254.

[141] Asmussen, X^uāstvānīft 12. Fauth, OC 67, 100. W. Fauth, Syzygos und Eikon. Manis himmlischer Doppelgänger vor dem Hintergrund der platonischen Urbild-Abbild-Theorie, Perspektiven der Philosophie 12, 1986, 49.

[142] ErJb 10, 161.

[143] C. Colpe, Aion, in: Wörterbuch der Mythologie 4, Stuttgart 1974–1982, 249. Vgl. zum chaldäischen Aion-Chronos als Manifestation des transzendenten Vaters Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 101–102.

[144] Vermaseren, Mithras 121–122. R. Pettazzoni, La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca, AC 18, 1949, 265–277. R.M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, New York 1959, 45–46. W.C. van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, VC 15, 1961, 79. Beck, JMS 2, 110–111. Vgl. Clauss, Mithras 169–172 Abb. 119–122.

[145] Vermaseren, Mithras 103–104. H.M. Jackson, The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism, Numen 32, 1985, 17–45 (Lit.). Vgl. Dieterich, Abraxas 52–54.—Zu der des Helios vergleichbaren δεύτερος θεός -Position des Aion s. Zepf, ARW 25, 231–233.

[146] Σεμεσιλαμ (PGM IV 593) = phön.Šmš ʻlm, hebr.Šemeš ʻolām ('Sonnengott der Ewigkeit'). A. Jacoby, Ein Berliner Chnubisamulett, ARW 28, 1930, 276–279.283.—Vgl. H. Donner-W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, Wiesbaden

gehen IV 501.593.595.597–599.[147] M.J. Vermaseren hat im Hinblick auf dieses Ensemble von Beiwörtern völlig zutreffend geurteilt: 'In einem Pariser Papyrus tritt Aion als Gott des Feuers und des Lichtes auf. Dieser Lichtgott ist kein anderer als Helios und dieser Helios ist identisch mit Mithras'.[148] Die aitherische und pyrogenetische Eigenschaft des Helios wird von PGM XII 176–178 T 117) her bestätigt[149]; die des mithrischen Aion geht aus dem ihm eigenen Löwensymbol hervor: der Löwe ist das astrale Sinnbild des Feuers[150], auch des Sonnenfeuers,[151] und die monströsen Darstellungen des meist löwenköpfigen Schlüsselbewahrers[152] müssen in ihrer komplexen Konzeption nicht nur ahrimanische, sondern auch zurvanisch-aionische Anteile enthalten,[153] während die Zaubergemmen den Genius mit

---

1966^2, 6. 2, Wiesbaden 1968^2, 37.43 (nr. 26 III 19 שמש עלם [phönizisch-hieroglyphenluwische Bilingue des Azitawadda von Karatepe, um 720 v.]). R. Wünsch, Antike Fluchtafeln, Bonn 1912, 17 (nr. 4, 14 τὸν θεὸν τὸν φωτίζοντα καὶ σκοτίζοντα τὸν κόσμον Σεμεσιλαμ). Hopfner, ArOr 3, 330. H.C. Youtie-C. Bonner, Two Curse Tablets from Beisan, TAPhA 68, 1937, 55 (Z.20).56 (Z.10).66.71 (Σεμες Ευλαμων). R. Daniel, A Phylactery from Amphipolis, ZPE 41, 1981, 275–276 (Ισραηλ αιλαμ σεμεσιλαμ θωβαρραβαυ'Αβρασαξ).

[147] Meyer, The Mithras-Liturgy 10/11. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 12.—PGM IV 603 προπροφεγγη 'Voranleuchtender' (Preisendanz) nicht mit Eitrem, SO 4, 51 als 'der vor dem Licht Existierende' zu deuten.

[148] Vermaseren, Mithras 104.—Zum originären Feuerbezug des Mithras s.M. Boyce, On Mithra, Lord of Fire, Acta Iranica 4, 1975, 69–75. Ries, Le culte de Mithra en Iran 2767–2768.

[149] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 70.—ηφαιη ist magischer Vorklang zu dem folgenden Ἥφαιστε, mit Anlehnung an -φαη (vgl. πυριφαη), somit eine formelhafte Verbindung der Phänomene Licht und Feuer.

[150] E.D. Francis, Mithraic Graffiti from Dura Europos, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975,442–445. J.R. Hinnels, Reflections on the Bull Slaying Scene, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 301–302. C.A. Spada, Il 'Leo' nella gerarchia dei gradi mitriaci, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 643. Vgl. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 68.77.198.287.309.

[151] Delatte, BCH 37, 256–258. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 221–231 (nr. 302–321). Beck, JMS 2, 112. R.L. Gordon, Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithra, JMS 3, 1980, 33–36.

[152] Zum Schlüssel des mithrischen Kronos(Chronos)-Aion-Zurvan s. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 2, 440–443.—Fusion der leontokephalen und der anthropokephalen Typenvariante auf der Vorder- und der Rückseite einer Bronzefigur aus Syrien: R.D. Barnett, A Mithraic Figure from Beirut, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 466–469.

[153] R. Wünsch, Deisidaimoniaka, ARW 12, 1909, 32–36. Levi, Hesperia 13, 274–283. Bianchi, SMSR 28, 123–127. Widengren, Die Religionen Irans 230–232 (in Auseinandersetzung mit J. Duchesne-Guillemin, Ahriman et le dieu suprême, Numen 2, 1955, 190–195 und Zaehner, Zurvan VIII–IX). Vgl. ferner Zaehner, BSOAS 17, 237 fig. 4.5.9. J. Duchesne-Guillemin, Aion et le Leontocephale, NClio 10, 1958/60, 91–98. W. Fauth, Aion, KlP 1, 1964, 186. M. Boyce, Some Reflections on

strahlenumkränztem Löwenhaupt unmißverständlich solar präsentieren, unter Beifügung der Nomina magica 'Ιαω und 'Αβρασαξ.[154] Ein aus Leontopolis ('Löwenstadt') in Ägypten stammendes Amulett gibt ihm die Zaubernamen Μιως (= μιου [anagrammatisch gebildet aus kopt. ⲙⲟⲩⲓ 'Löwe']), 'Αρμιῶς ('Horus-Löwe'),[155] Οὐσιρμιῶς ('Osiris-Löwe'), Φρῆ (Re), Σιμίεφε ('Sonne des Ostens'[?]),[156] Φνοῦτο ('großer Gott' = äg pꜣntr ꜥꜣ),[157] Φῶς ('Licht'), Πῦρ ('Feuer'), Φλόξ ('Flamme'), dazu die Attribute ἐπήκοος θεός und μεγαλόδοξος λεοντόμορφος.[158] Die Goldplakette von Ciciliano (Latium) zeigt den nackten, schlangen-

---

Zurvan, BSOAS 19, 1967, 316. A.D.H. Bivar, Mithra and Mesopotamia, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 285. U. Bianchi, Mithraism and Gnosticism, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 457–465. G. Sfameni Gasparro, Il Mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 320–324. H. von Gall, The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Mysteries, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 511–525 (mit unzulässiger Differenzierung beider phänotypischer Varianten). Colpe, Aion 219. Merkelbach, Mithras 224–225. Auf die Polyvalenz und demzufolge auch die Mehrdeutigkeit dieser Figur dringt besonders Beck, Planetary Gods and Planetary Orders 49–63.

[154] Delatte-Derchain, Les intailles magiques 222–223 (nr. 302–304). 227–228 (nr. 313). Vgl. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 18).66. A.A. Barb, Abraxas-Studien, in: Hommages W. Deonna (Collection Latomus 27), Bruxelles 1957, 67–73. J. Naveh-S. Shaked, Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Leiden 1985, 44/45 (2, 3).49. M. Smith, Pagan Dealings with Jewish Angels: P. Berlin 5025b, P. Louvre 2391, Studii Clasice 24, 1986, 177.

[155] K.F.W. Schmidt. GGA 196, 1934, 173 (kopt. ⲁⲣⲙⲓⲟⲩ, äg. Ḥr-mꜣj-ḥsꜣ 'Horus, grimmer Löwe'). R. Merkelbach-M. Totti (Hrsg.), Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 1: Gebete (Papyrologica Coloniensia 17, 1), Opladen 1990, 52 (PGM II 116 Ιαρμιωθ). 74 (PGM XII 89 'Αρμιουθ).—Zum solaren Charakter des nubisch-meroitischen Löwengottes Apedemak s.J. Sziegienny, Apedemak, dieu lion meroitique, Ann. École Prat. des Hautes Études (V^e Section—Sciences religieuses) 82, 2, 1973/74, 97.

[156] Σιμι(α) = Σημεα (PGM III 30. W. Fauth, Simia, RE Suppl. 14, 1974, 681 [abgewandelte Form von Šemeš 'Sonne'?]).—Der zweite Bestandteil (-εφε) könnte aus kopt. ⲉⲓⲃⲧ, ⲉⲓⲙⲃⲧ, demot.ꞽꜣb.tj 'Osten', äg.ꞽꜣb-j 'östlich' (W.E. Crum, A Coptic Dictionary, Oxford 1939, 76. W. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965–1977, 49. W. Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, Leuven 1983, 40) entstellt sein. Vgl. jedenfalls Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, 50 (Kairo 45060, 1 ⲉϊⲫⲓⲏⲗ) und Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 198/199 (XXVI 3.9 j'-'o jph [Jao Iphe] = kopt. ⲓⲁⲩⲱ ⲉⲓⲫⲏ).

[157] Vgl.kopt ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ 'Gott' (Crum, A Coptic Dictionary 230–231. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 127).

[158] I. Lévy, Sarapis, RHR 63, 1911, 141–143. F. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten 1, Straßburg 1915, 599 (nr. 5620). P. Perdrizet, Antiquités de Leontopolis, Monuments Piot 25, 1921/22, 359 u. fig. 2. E. Kießling, Die Götter von Memphis in griechisch-römischer Zeit, APF 15, 1953, 31. S. Panciera, Leoni Sancto Deo Praesenti, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 130–131.

umwundenen Schlüsselhalter mit zwar menschenähnlicher, aber horribler Physiognomie und klauenartigen, theriomorphen Füßen; die Beischrift lautet Ιαω Ακραμαχαμαρι Αδωναι Αβλαναθαναλβα Σιμελσαμ [= Σεμεσιλαμ].[159] Man hat ihn zu Recht dem Aion-Typus iranischer (Zurvan) wie auch ägyptischer Herkunft (Chnum-Chnubis [= Agathos Daimon]) zugerechnet,[160] und es bestätigt sich hiernach, daß sowohl der dem Helios-Mithras verbundene Phox-Agathodaimon des PGM XIV (vgl. Φῶς und Φλόξ auf dem Amulett von Leontopolis) als auch der Jao-Zeus-Helios-Hades des Klaros-Orakels (vgl. Ιαω und Σιμελσαμ [Σεμεσιλαμ] auf der Plakette von Ciciliano) wie Zurvan-Chronos, der ‘Herr und König der Aione’,[161] Fazetten des aionischen Pantheos sind, der die sonnenhaft-feurige Komponente ausnahmslos impliziert,—als notwendiges Äquivalent zu der dunklen, tiefengebundenen Seite (Ahriman, Hades, Kronos, Agathodaimon, Phanes-Eros) der synkretistischen Gottgestalt.

Im übrigen wird das pantheistische Kolorit innerhalb des Gebets unterstrichen durch eine Reihe von Zaubernamen diverser sprachlicher Herkunft, die in ihrer Summe das Überwölben der kosmisch-solaren Sphäre durch eine höhere, hyperkosmische Dimension mit dem Trend zu einer Ausweitung ins Universale anzeigen. Sie beginnt mit Σεμεσιλαμ (IV 594) und ’Ιάω (IV 595), führt über ἔλουρε (= αἴλουρε ‘Kater’),[162] eine theriomorphe Chiffre für den ägyptischen Sonnengott, als Bekämpfer der Apophisschlange ‘Großer Kater’ (Mjw ꜥꜣ) oder ‘der mit dem Katerkopf’ (Mjwtj) genannt,[163] und über Αἰών

---

[159] Vermaseren, Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae 1, 102 (nr. 168).

[160] M.J. Vermaseren, A Magical Time God, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 446–456.—Zu Chnum-Chnubis s.A.M. Badawi, Der Gott Chnum, Glückstadt-Hamburg-New York 1937, 12–15.

[161] 1. Hen. 9, 4.12, 3 (κύριος bzw. βασιλεὺς τῶν αἰώνων). G. Widengren, Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch, Temenos 2, 1966, 158 (wiederabgedruckt in: B.A. Pearson (Ed.), Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, Missoula/Montana 1975, 107).

[162] Vgl. Hopfner, ArOr 3, 144.—Die Annahme von Dieterich, Eine Mithrasliturgie 8–9, es handle sich hier—wie bei anderen Zaubernamen—um redaktionelle Zusätze von textumarbeitenden Zauberern, ist völlig haltlos und von seiner überholten Grundauffassung des Abschnitts bestimmt.

[163] Entsprechend PGM III 633–634 **ⲙⲟⲩⲧⲉ** . . . **ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟ ⲡⲕⲓⲧ ⲛⲧⲟⲕ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲣⲉ ⲡⲉ ⲣⲉ** (‘Der mit dem Katzenkopf . . . du großer Gott, der du die Sonne bist, Re ist dein Name’). K.F.W. Schmidt, GGA 193, 1931, 453 (kopt. **ⲙⲟⲩⲧⲉ** = äg.mjw.tj ‘der mit dem Katzenkopf’).—Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 371–372. J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975, 368 (nr. 168,

(IV 595), verbunden mit Αχβα (Zusammensetzunq aus äg. Aḫ ‘Glanz’ und Ba ‘Seele’, also etwa ‘Leuchten des Ba’)[164] zu πεππερ πρεπεμπιπι (IV 597), einer palindromatisch und anaphorisch veränderten Multiplikation von Prēʿ, der demotischen Namensform des Sonnengottes Re,[165] kombiniert mit ΠΙΠΙ, der Pseudoreproduktion des hebräischen Tetragramms, יהוה,[166] weiterhin zu Γαλλαβαλβα (IV 598), der anagrammatischen Schreibung von Βαλ Αλγαβαλ (= Elagabal-Heliogabalus), einer syrischen Lokalmanifestation des Sonnengottes,[167] zu Σανχερωβ (IV 600), verkürzt aus Σαμας Χερουβ (‘Šamaš [der babylonische Sonnengott] als Kerub’),[168] zu Βεεγένητε (IV 601), einer Variante von Βα(ιε)γένητε (‘Ba-Entstandener’),[169] bis zu Αρενβαραζει (IV 603), einer metathetischen Erweiterung des oben besprochenen Mithrasap-

---

1–2). E. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I (Aegyptiaca Helvetica 2), Genève 1975, 66 (nr. 33).69(nr. 55). H. Sternberg, Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten, Bd. 14), Wiesbaden 1985, 92.97. H.te Velde, The Cat as Sacred Animal of the Goddess Mut, in: Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee (Numen Suppl. 48), Leiden 1982, 133.

[164] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 4.74–77.—Zum Phänomen des Ba s.E.M. Wolf-Brinkmann, Versuch einer Deutung des Begriffes bꜣ anhand der Überlieferungen der Frühzeit und des Alten Reiches, Diss. Basel 1968, 7–9.

[165] A. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345 (OMRO Suppl. 34), Leiden 1954, 59.77.101. Borghouts, Ancient Magical Texts 39 (nr. 61). 77 (nr. 106). 78 (nr. 108). 80 (nr. 117). 81 (nr. 119).

[166] A. Sorlin-Dorigny, Phylactère alexandrin contre Épistaxis, REG 4, 1891, 287–288. Mouterde, MUSJ 15, 104–105. M. Philonenko, L’anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô, CRAI 1979, 297–303. Vgl. W. Fauth, Iao, KlP 2, 1967, 1315.

[167] A. von Domaszewski, Die politische Bedeutung der Religion von Emesa, ARW 11, 1908, 223–239. G. Hiller von Gärtringen-E. Littmann-W. Weber-O. Weinreich, Syrische Gottheiten auf einem Altar von Cordova, ARW 22, 1923/24, 117–132 (Ἡλίῳ μεγάλῳ Φρὴν Ἐλαγαβάλῳ). W. Fauth, Elagabal, KlP 2, 1967, 228–230.

[168] Vgl. PGM XIXa 13 (⟨Σ⟩αμας). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 142.—Zu den babylonisch-assyrischen Kerubenfiguren (karibu) s.R.de Vaux, Les Chérubins et l’arche d’alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l’ancien Orient, MUSJ 37, 1960/61, 91–124 (= Bible et Orient, Paris 1967, 231–259). Vgl. W. Fauth, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos, Persica 8, 1979, 26.—Zur geflügelten Sonne s.W. Fauth, Widder, Schlange und Vogel am heiligen Baum, Anatolica 6, 1977/78, 134 (Lit.).

[169] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 10–11 (‘Lebenerzeuger’).—Vgl. J. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (Theben 1), Mainz 1983, 45 (nr. 34, 13–15).—Der Ausdruck ‘Ba-Enstandener’ erklärt sich durch den Vers ‘Die Flut (d.h. das Urgewässer) ist dein Ba’(nwjj bꜣ.k). Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 125 (nr. 88, 11).—Zum Ba als Manifestation göttlicher Macht s.L.V. Zabkar, A Study in the Ba Concept in Ancient Egypt Texts (Studies in Ancient Oriental Civilisations 34), Chicago 1968, 5–10.11–15.36–39 (zum Ba und zum Sonnengott).

pellativs Na(r)barza. Diese Nomina arcana sind zusammenzuhalten mit entsprechenden aus den übrigen Teilen der 'Liturgie' (T 109), zum Beispiel IV 717 Φρῆ Φρηλβα(= Φρῆ Φρῆ Βαλ 'Re Re Baal)[170] oder IV 631–632 'Αρχανδαρα Φωταζα Πυριφωτα Ζαβυθιξ, wo kryptische Anspielungen auf den iranisch-gnostischen 'Urmenschen' (Αρχανδαρα = 'Αρχάνθρωπος),[171] den Licht- und Feuerherrn Helios Aion (Φωταζα Πυριφωτα) und den Judengott (Ζαβυθιξ Deformation von Sabaoth),[172] unter Hervorkehrung der neben dem solaren Potential (s.o.S. 10) ihm zugeschriebenen Nähe zum Abyssos (βύθος), aneinandergereiht werden.

Das Verfahren, den Sonnengott durch Vergesellschaftung mit zum Teil magisch deformierten oder kaschierten Nomina sacra aus verschiedenen religiös-kulturellen Gebieten[173] zum θεὸς μέγιστος emporzustilisieren oder aber seine Integration in das synkretistisch vervielfachte, gleichsam prismatisch aufgefächerte Spektrum eines nicht selten Αἰών genannten Pantheos vorzunehmen, wird aus zahlreichen anderen Partien der Zauberpapyri zusätzlich erhellt. Dabei ist gewiß mit M.J. Vermaseren an die methodische Mahnung von A.J. Festugière zu erinnern, man dürfe nicht versuchen, die mannigfachen Aspekte des besagten θεὸς πολύμορφος miteinander zur Deckung zu bringen, da er ebenso der Gott der Welt wie der Gott über der Welt, sowohl die Sonne als auch eine dem höchsten Gottwesen untergeordnete Macht sein könne.[174] Alle diese Aspekte haben sich zum Teil in den orphischen Hymnen auf Helios, Apollon, Pan und Protogonos, zum Teil in der mit mystischen und magischen Anteilen ausgestatteten 'Mithrasliturgie' des Pariser Zauberbuches angefunden. Aus den beiden literarischen Komplexen hat sich für den Sonnengott ergeben, daß er

---

[170] Φρῆ ist die auf griechischer Orthographie beruhende Wiedergabe der bohairischen Form des koptischen ⲣⲏ (Rē) mit vorgesetztem Artikel (ⲡ): Bonner, Studies in Magical Amulets 152.154. H. Philipp, Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz, Berlin/Charlottenburg-Mainz 1986, 17.

[171] Hippolyt. ref. 5, 7, 14 (ἀρχανθρώπου ⟨τοῦ ἄνωθεν⟩ 'Αδάμαντος). Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 166. Vgl. K. Rudolph, Die Gnosis, Göttingen 1977, 99–102.

[172] Zu Bildungen auf -ix und -ax vgl. PGM IV 1287 (ψιφιριξ). Ch.C. McCown, The Ephesia Grammata in Popular Belief, TAPhA 54, 1923, 132–137 (λιξ τεξ τραξ τετραξ). D.R. Jordan, The Inscribed Lead Text from Phalasarna, ZPE 94, 1992, 194. Mouterde, MUSJ 15, 126 (Φριξ Φρωξ). F. Bilabel-A. Grohmann (Hrsg.), Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit, Heidelberg 1934, 406–407 nr. 140 (ⲁⲣⲁⲝ ⲃⲁⲣⲁⲝ ϭⲁⲝ ⲑⲁⲝ). Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54 (Z.9).62 (ωσορνοφριξ). W. Beltz, Die koptischen Zauberpergamente der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, APF 30, 1984, 80/90 (P. 8109, 14 ⲁⲃⲣⲁⲝⲁⲝ). S. ferner R. Wünsch, Neue Fluchtafeln, RhM NF. 55, 1900, 79–82.85. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1,100/101(XIV 9 phryks yks 'n'aksybr-'oks 'mbr'o-ks 'Phrix, Ix, Anaxibrox, Ambrox). 146/147 (XXIII 24 s-'ks 'Mn s-'ks 'br'-s-'ks 'Sax, Amun Sax, Abrasax'). J. Polotsky, Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten, Orientalia NS. 4, 1935, 423. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 254 (nr. 97, 9 θραξ τραξ βραξ) 258 (weitere Belege).

[173] Zu dieser synkretistischen Methode zwecks Steigerung der magischen Dynamis s.Eitrem, Münchener Beiträge 19, 250–251.

1. aufgrund seiner eigenen elementaren (feurigen) Physis Herr der Elemente und darüber hinaus Lenker der Gestirne und Herrscher des Kosmos, Ordner der Zeitabläufe, der Jahreszeiten, damit auch lebenschaffender und -erhaltender Fruchtbarkeitsspender, Wächter und Garant menschlichen Daseins ist,

2. in einem pantheistischer Kapazität sich nähernden personalen 'Einklang' mit Zeus, Apollon und Pan auf der Basis aller zuvor genannten Funktionen die kosmische Harmonie akustisch und optisch erzeugt und aufrechterhält und daß diese Fähigkeit in der primordialen Autogenese des Licht (bzw. Feuer) und Dunkelheit umfassenden göttlichen Urzeitwesens Phanes Protogonos (PGM IV 1765.1783.1795. 1805 T 115) gründet,

3. mit seiner von den Symptomen astraler und uranischer Souveränitat begleiteten, eschatologische und soteriologische Akzente aufweisenden Epiphanie eine Zweigestaltigkeit und zugleich wesensmäßige Zwillingshaftigkeit in Form des Helios-Mithras als Kosmokrator und mystischer Erlöser zum Vorschein bringt, dabei die Tendenz zu einer aionischen, das heißt die Unbegrenztheit zeitlicher und räumlicher Dimensionen betonenden, substantiell lichthaft-feurigen Qualität (Helios Aion) sichtbar werden läßt, daß— komplementär dazu —aber gleichwohl gelegentlich Hinweise auf eine überweltliche, dem kosmischen Helios vorgeordnete, den solaren Aion involvierende oder auch in ihm sich manifestierende, Hell und Dunkel in sich vereinende göttliche Größe erfolgen, für die im vorhergehenden zunächst die Bezeichnung Agathos Daimon gefunden wurde. Vorausweisend auf das folgende Kapitel kann über sie gesagt werden, daß die magischen Papyri ihre Universalität einerseits—wie schon an PGM IV 594–603 (o.S. 29–31) demonstriert—durch eine konfus und willkür-

---

[174] Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 198. Vgl. Hermétisme et mystique paienne 130. Vermaseren, Mithras 104.

lich anmutende Akkumulation von seltsamen Namen aller Art auszudrücken versuchen, andererseits durch lange hymnische Akklamationen, die offenbar darauf angelegt sind, uranisch-pneumatische, lichthaft-solare, tiefenhaft-aquatische und meteorische Züge, Merkmale des weltgestaltenden und kosmoserschütternden, des lebenerzeugenden und schicksallenkenden 'Gottes der Aionen' zum Gesamtgemälde eines ultimaten, alle nur erdenklichen Eigenschaften in sich bergenden, gleichwohl innerweltlich höchst aktiven pantheistischen Deus omnipotens zu vereinen (PGM IV 1139–1165 T 118).[175]

---

[175] Vgl. Eitrem, SO 4, 49–50 (Parallelstellen). Peterson, Εἶς θεός 320. Leisegang, ErJb 7, 196–197. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 185–186. Gundel, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri 10–12.14–17.—Text, Übersetzung und Kommentar bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 34–42.—S. allgemein zum Verhältnis zwischen Aion und Mithras-Helios in den Zauberpapyri, besonders auch in der 'Mithrasliturgie' M.J. Vermaseren, La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae, in: U. Bianchi-M.J. Vermaseren (Eds.), La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano (EPRO 82), Leiden 1982, 21–28.

ZWEITES KAPITEL

DER SONNENGOTT IN DEN GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRI

Richtet man, der methodischen Weisung Festugières eingedenk, den Blick über den bisher gezogenen Radius hinaus auf das Vorkommen und die Bedeutung des Sonnengottes in den Papyri Graecae Magicae insgesamt, so stellt sich heraus, daß die von den orphischen Texten und von der 'Mithrasliturgie' akzentuierten eidetischen und funktionalen Eigentümlichkeiten sowohl bestätigt als auch auf mannigfache Weise erweitert und vertieft erscheinen.[1] Um die gesamte Skala der Integrationsmöglichkeiten innerhalb des Panoramas pantheistischer Theokrasie ansichtig zu machen, werden im folgenden Paradigmata für unterschiedliche Rang- und Aktionszuweisungen an den Gott, teilweise einhergehend mit synkretistischen Gestaltüberblendungen, vorgeführt, nicht ohne die gebotene Rücksicht auf die Voraussetzungen des magischen Anliegens und die Besonderheiten des 'theologischen' Kontextes.

1. Helios als Ordner des Kosmos und Herr der Elemente

Das unmittelbar vor der 'Mithrasliturgie' plazierte Bittgebet (PGM IV 437–466 [= IV 1958–1990] T 110)[2] gehört zu einer dem 'Liebeszwang' (IV 297 φιλτροκαταδεσμός) dienenden Beschwörung eines Totendämons (IV 368 νεκυδαίμων).[3] Die Adresse an den Sonnengott (IV 437) begründet sich in diesem Fall aus dem Umstand, daß er auf seiner nie endenden Fahrt nicht nur die oberen, sondern auch die unteren Regionen der Welt, das Reich der Toten berührt (s.o.S. xxi),[4] demzufolge also Zugang und Zugriff zur Domäne unterirdischer Schatten- und Dämonenwesen hat. Gemäß seiner weitreichenden Kompetenz aber wird ihm, dem 'Führer von Himmel, Erde, Chaos und Hades' (IV 444), der schon aus dem orphischen Helios-Hymnos bekannte Titel 'Herrscher der Welt' (IV 447) zuteil, und zwar unter ausdrücklicher Nennung und Würdigung der von der 'Mithrasliturgie' herausgestellten Momente des Bezuges zum Feuer (IV 437), der Bewegung des Pols (IV 439), der Gewalt über die Winde und damit über die vier Weltgegenden (IV 438), der Ordnung der Urstoffe nach dem Gesetz des viergeteilten Jahresablaufs (IV 441), schließlich des Impulses für Werden und Vergehen (IV 440),—überwiegend aus orphischen Wurzeln ableitbar, wie oben bereits festgestellt wurde. Dazu kommt die ebenfalls vom orphischen Hymnos angedeutete Eigenart der allgegenwärtigen Wachsamkeit, sowohl der Wahrung von Recht und Sitte[5] als auch—wie hier—des Wissens um das Schicksal der Sterblichen (IV 454).

---

[1] Zum Primat des Sonnengottes in der Magie s. Delatte, BCH 37, 275–276. Sehr summarische und unsystematische Behandlung dieses Punktes bei Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 149–151.

[2] Anklänge an orphische Hymnen registrierte B. Kuster, De tribus carminibus Papyri Parisinae magicae (IV), Diss. Königsberg 1911, 52.79.

[3] Vgl. F. Maltomini, PGM IV 354–55 (e paralleli) e Fragmentum Grenfellianum 18–19, ZPE 78, 1989, 95–97.

[4] J. Kroll, Gott und Hölle, Leipzig-Berlin 1932 [Darmstadt 1963], 473. Motte,

Den Abschluß der ἐξαίτησις bildet eine Gleichsetzung des griechischen Helios mit dem solaren ägyptischen Horus (IV 455–465). Sie rechtfertigt sich aus der unmittelbaren Beziehung des Horus über seinen Vater Osiris zur Region der Abgeschiedenen. Im übrigen erhält der Gott die gleichen Prädikate, wie sie zuvor bereits begegnet sind: neben die pyrogenetischen und photogenetischen Eigenschaften, verbunden mit dem Erscheinungsbild des goldglänzenden Diskos (IV 461), treten die Besonderheiten der Autogenese (IV 459–460)[6] und der Kosmokratie (IV 460); die innerweltliche Einbettung (IV 459) berührt sich antinomisch mit der hyperkosmischen Rolle des 'Vorvaters' (IV 458), entsprechend dem χρόνου πατήρ des orphischen Helios-Hymnos, und des 'Unvergänglichen' (IV 461), entsprechend dem ἀθάνατος Αἰών der 'Mithrasliturgie'. Darüber hinaus wird das Nomen arcanum des Helios-Horus (IV 455–456),[7] palindromatisch

---

Prairies et Jardins 74.—Für Ägypten s.J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I (Münchener Ägyptologische Studien 19), Berlin 1969, 46–47. Vgl. H. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion, in: Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C.J. Bleeker, Leiden 1969, 149–150. L. Kákosy, Zauberei im alten Ägypten, Leipzig 1989, 73–74.

[5] H.S. Versnel, Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers, in: Ch. A. Faraone- D. Obbink (Eds.), Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York-Oxford 1991, 71.98.

[6] Whittaker, The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟϹΤΑΤΑ 206 (mit Parallelen aus den Zauberpapyri).

[7] Glossolalisches Konglomerat folgender Bestandteile: äg. αχ (aḫ 'Glanz'), griech.

gebildet und zweimal bedeutungsvoll wiederholt (IV 465–466), den Namen der drei Moiren isopsephistisch parallelisiert (IV 455), um das Band zwischen dem allwaltenden Kosmokrator und den Schicksalslenkerinnen zu erhärten;[8] die Parallelversion (IV 1980–1986) erweitert zudem noch an dieser Stelle die Personalunion Helios-Horus durch Jao (IV 1984–1986; vgl. o.S. 10).[9]

Für den Kontakt mit ägyptischen Anteilen erweist es sich als aufschlußreich, daß der Papyrus Londinensis 122 (PGM VIII 75–84 T 119) eine Traumforderung an den Zwergdämon Bes (VIII 65),[10] der bekanntlich den alternden (d.h. untergehenden) Sonnengott darstellen kann, aber auch pantheistische Züge aufweist,[11] mit einem Gebet an die untergehende Sonne versieht, dessen Eingang—abgesehen von einer begrenzten Auslassung—wörtlich mit der Formulierung von PGM IV 435–448 übereinstimmt, während anschließend folgendermaßen fortgefahren wird: 'Sende den Wahrheit sprechenden Sehergeist aus der Unterwelt, ich bitte dich, Lampsouēr, Soumarta, Baribas, Dardalam, Phorbēx, Herr, sende heraus den heiligen Dämon Anouth, Anouth, Salbanachambrē, Brēit, jetzt, jetzt, schnell, schnell! Komme in dieser Nacht!' (VIII 81–84).

Das Anliegen an den Sonnengott ist demnach das gleiche, nämlich einen dem subterranen Bereich zugehörigen weissagenden Dämon zu entsenden,—offenbar eben den gnomenhaften Bes, obwohl

---

φωτ- ('Licht'), äg. Θωθ (Thoth, Gott der Weisheit und der Mysterien, Komplement des Re [Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 7]), jüd. Ἰαη (Jahwe).

[8] Nach Dölger, Sol Salutis 363 ergibt sich die gemeinsame Zahl 3588. Zur Rolle der Moiren in den Zauberpapyri s. Gundel, Weltbild und Astrologie 72–73. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 190.

[9] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 132.

[10] Dölger, Sol Salutis 360–364.—Zum enthüllenden Traum in der Magie s. die postume Publikation von S. Eitrem, Dreams and Divination in Magical Ritual, in: Ch. A. Faraone- D. Obbink (Eds.), Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York-Oxford 1991, 176–182, bes. 178.

[11] Der siebenköpfige Bes Pantheos ist die Verkörperung des verborgenen Urgottes Amun-Re: S. Sauneron, Le Papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.2118.156), New York 1970, 11–16.23–26. H. Sternberg-Hotabi, Ägyptische Rituale und Beschwörungen I. Die Metternichstele, in: Rituale und Beschwörungen II (TUAT II 3), Gütersloh 1988, 358–359 (Lit.). Vgl. J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984, 282. S. ferner A. Grenfell, The Iconography of Bes, PSBA 24, 1902, 21–40 fig. I-LIII. A. Delatte, Études sur la magie grecque, MB 18, 1914, 33–37. Bonner, Studies in Magical Amulets 158.246 pl. XXIV 6. F. Jesi, Bes bifronte e Bes ermafrodito, Aegyptus 43, 1963, 237–255. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 126–141 (nr. 166–181). W. Fauth, Pantheos, KlP 4, 1972, 475.

der von Haus aus weder ein Sonnengenius noch ein Totengeist ist.[12] Die Berührung mit der unterweltlichen wie mit der solaren Region ergibt sich vielmehr—wie gesagt—aus seinem Zusammenfließen mit Horus zur Doppelgestalt des greisen- und des jünglinghaften kosmischen Lichtspenders (‘O du Greis, der sich zu seiner Zeit verjüngt, Alter, der wieder zum Jüngling wird’),[13] des weiteren aus dem Auftreten von besähnlichen Kobolden (Amamu, Segeb) als Torwächter und ‘Herzschlächter’ des Reiches der Abgeschiedenen.[14] Infolgedessen sind die dem Bes hier verliehenen Zaubernamen ’Ανουθ, Σαλβαναχαμβρη und Βρηιθ (VIII 83–84) nicht überraschend, ebensowenig, daß sich zwei davon etwas später im Zusammenhang mit der Zuweisung funerärer und prophetischer Eigenschaften an ihn wiederholen (VIII 100.103). Denn der erste von ihnen (’Ανουθ) enthält das ägyptische Wort Ut (‘Balsamierer’), ein Appellativ des Anubis als Taricheut, das heißt als ‘Einwickler’ und Bestatter der Leichen,[15] ist also möglicherweise eine Abkürzung von Anubis Ut, der Funktionsbezeichnung des schakalköpfigen Totengottes,[16] der—wie Bes—einen uranisch-solaren Aspekt besitzt (PGM IV 126–127 T 120) ‘Ich bin Anubis, der die Krone des Re trägt’);[17] aus der Parallele PGM VII 222–249 wird durch den abweichenden Passus VII 243–246 (T 121)[18] ersichtlich, daß Bes in der Erscheinungsform des ‘kopflosen Gottes’ (VII 243) dunkle, dem Seth und Osiris (Osoronophris) angenäherte Züge zum Vorschein bringt,[19] daß er aber mit dem Ausdruck ‘dessen Mund durch das All brennt’ (VII 245) wiederum an Re herangerückt wird,[20] der von der ägyptischen Sonnenlitanei aus den Grabkammern des Neuen Reiches die Anaklesen ‘Flammender, mit feuersprühender Zunge’, aber auch ‘Herr der Dunkelheit’ (nb-snkw) und ‘Gruftbewohner’ (qrrtj), ‘der Unterweltliche’ (dꜣtj) und ‘der im Sarkophag ist’ (dbꜣtj) erhält.[21] Von daher sind die beiden anderen, auf ’Ανουθ folgenden Bes-Namen (VIII 84) zu verstehen: Σαλβαναχαμβρη ist vermutlich eine Anagrammbildung aus Βαλ Σαμαν ’Αχ ‘Ρῆ (‘Herr des Himmels, Glanz-Re’),[22] Βρηιθ wohl ursprünglich Femininbildung zu Re (‘Rait, die wie die Sonnenscheibe leuchtet’)[23] mit dem schon erwähnten, im Koptischen regulären artikelbezeichnenden prothethischen Konsonanten (p>b), später jedenfalls auch der männlichen ägyptischen Sonnengottheit anhaftend.[24] Sie knüpfen—im Unterschied zu ’Ανουθ—an die zuvor dem Helios-Horus beigelegten Nomina magica (VIII 82) an: Λαμψουηρ enthält die griechische Wurzel *λαμπ- ‘strah-

---

[12] Vgl. Dölger, Sol. Salutis 361.—Zu den verschiedenen, auch solaren Bezügen des ägyptischen Bes s.R. Schulz, Vom Schutzgott zum Dämon. Gedanken zur Struktur und Deutung der Bes-Legende bei Apa Moses, in: R. Schulz-M. Görg (Hrsg.), Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, 319.

[13] H.O. Lange, Der magische Papyrus Harris, Kobenhavn 1927, 34 (Z. 21). Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 106–107. M. Yon, Cultes phéniciens à Chypre: L’interprétation chypriote, in: C. Bonnet-E. Lipiński-R. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 132 u. fig. 3. Vgl. A. Delatte, Études sur la magie grecque V. ΑΚΕΦΑΛΟϹ ΘΕΟϹ, BCH 38, 1914, 212–213. Dölger, Sol Salutis 363–364. N.E Scott, The Metternich Stela, BMMA NS. 9, 1950, 201–217, bes. 206 u. Abb. M. Malaise, Bes et Beset. Naissance et metamorphoses d’un démon et d’une démone en Égypte, Lüttich 1987, 6. E. Doetsch-Amberger, Bes auf der Blüte, in: U. Verhoeven-E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain (Orientalia Lovaniensia Analecta 39), Leuven 1991, 123–127 (Bes in der Rolle des Harpokrates auf der Lotosblüte).

[14] E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich-München 1979, 92–93 (nr. 28) Abb. 14. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 109.

[15] Hornung, Das Totenbuch der Ägypter 318 (nr. 151, 1–3). 356 (nr. 172, 141–142). Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 20.—Schmidt, GGA 196, 171 übersetzte ’Ανουθ als Anubis-Appellativ (äg.ʿ3 -n-’wt) mit ‘Großer der Balsamierungsstätte’. Vgl. M. Totti, Βρεὶθ καὶ Μανδοῦλις, ZPE 67, 1987, 264 Anm. 5.

[16] G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1915, 301. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 43.

[17] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 74/75. J.C. Grenier, Anubis Alexandrin et Romain (EPRO 57), Leiden 1977, 31. Vgl. K. Preisendanz, Akephalos.

Der kopflose Gott (AO Beiheft 8), Leipzig 1926, 17. J. Bergman, Nephthys découverte dans un papyrus magique, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 2–3. Versnel, Ter Unus 234.

[18] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 11. Vgl. R.A. Coles-D. Foraboschi, The Oxyrhynchos Papyri 36, London 1970, 27 (nr. 2753). Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 309 (CII 10–14). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 197 (nr. 90, 13–16). 200.

[19] Delatte, BCH 38, 201–207.238–244. Preisendanz, Akephalos 43.50.58–63. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 42–49.

[20] Vgl. PGM VIII 93–94. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 49. Schmidt, GGA 196, 170 (mit Hinweis auf PGM IV 76 ⲡⲁⲡⲙⲉ3ⲭ ⲛ̄ϭⲉ [äg. pꜣp.mꜣḥ-n-ḫ.t ‘der mit dem Feuerkranz’]). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 197 (nr. 90, 7). 199.

[21] E. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) II. Übersetzung und Kommentar (Aegyptiaca Helvetica 3), Genève 1976, 66.72–73.

[22] Vgl. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 57. Bonner, Studies in Magical Amulets 199 n. 74. D. Wortmann, Neue magische Texte, BJ 168, 1968, 62.76. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 176 (nr. 231). Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 181–182 Anm. 153. Totti, ZPE 67, 264 Anm. 6. D.G. Martinez, P. Mich. 6925. A New Magical Love Charm, Ph. Diss. University of Michigan 1985, 149.—Abzulehnen Dölger, Sol Salutis 361.

[23] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 623. Vgl. J. Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27, 4–5, Uppsala 1970, 101 Anm. 2. E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1973², 76.

[24] Totti, ZPE 67, 263–265.

len, leuchten', verbunden mit dem Namen des licht- und sonnenhaften ägyptischen Luftgottes Σου (Śu)[25] und der anagrammatischen Schreibung von Re (ʾHρ = ʿPῆ);[26] Σουμαρτα charakterisiert ebendenselben Luftgott (Σου) als 'Herrn' (aram. mar) der Erde (äg.tꜣ);[27] Βαριβας bedeutet 'auf der Barke (βᾶρις) wandelnd' bzw. 'die Barke besteigend', ein typisches Attribut des auf der Sonnenbarke reisenden Re;[28] Δαρδαλαμ besteht aus dem Vorderglied *δαρδα- 'trübe, schmutzig'[29] und *λαμ(π)-, heißt also 'trübe leuchtend' oder (falls *Δαρδα(ρ)- Media-Variante zu *Ταρταρ- sein sollte), 'die Düsternis des Tartaros erleuchtend',[30] jedenfalls passend zu der angesprochenen Ambivalenz des Re-Horus-Helios (Himmel-Unterwelt);[31] Φορβηξ hat man als 'Hor(us)-Falke' (kopt. *ⲡϩⲟⲣⲃⲏϫ), das heißt 'Falkengott Horus'[32] sicherlich richtig entschlüsselt.

---

[25] Lange, Der magische Papyrus Harris 13–27. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts 88. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 686–688. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 143–144. Vgl. J. Bergman, Nut. Himmelsgöttin—Baumgöttin—Lebengeberin, in: Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais, Stockholm 1979, 54.57. H. Te Velde, Some Aspects of the God Shu, JEOL 27, 1981/82, 26–27.—Zu Śu als Horus Behed(e)ti in Edfu s. Sternberg, Mythische Motive 33.—Zur Verbindung von Horus und Śu s. Kurth, Den Himmel stützen 84.—Re (Ra)-Śu: Johnson, Enchoria 7, 64/73. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 329 (PDM Suppl. 167). Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 210–211. F. Abitz, König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV. bis Ramses III. (Ägyptologische Abhandlungen 40), Wiesbaden 1984, 152 ('Śu, Sohn des Re, Herr des Himmels').—Zur Etymologie von Śu s.M. Malaise, Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne, in: H. Limet-J. Ries (Eds.), Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et Louvain-La Neuve 1981 (Homo Religiosus 9), Louvain-La-Neuve 1983, 99.

[26] Vgl. PGM XII 64 (Λαμψρη [ohne Metathese]). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 61.—V. Martin, Une tablette magique de la Bibliothèque de Genève, Genava 6, 1928, 58.63. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 119 (nr. 38, 7). 120 (Λαμψουρη).

[27] F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society, ANSMN 24, 1978, 176–177.—Andere, unwahrscheinliche Deutung (zu hebr. šmr 'beschützen') bei C. Bonner, Amulets chiefly in the British Museum, Hesperia 20, 1951, 331 (nr. 41). Vgl. P.J. Sijpesteijn, A Syrian Phylactery on a Silver Plate, OMRO 59/60, 1971/72, 189.191. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 54 (nr. 51). Philipp, Mira et Magica 52–53 (nr. 50).

[28] Vgl. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 5.22.37.44 (Msktt [Morgenbarke], Mʿnḏt [Abendbarke]).—Zur Sonnenbarke des Re vgl. D. Bidoli, Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten (ADAIK Ägyptische Reihe 9), Glückstadt 1976, 84–85. Römer-Thissen, ZPE 84, 176–177 (vs. 22–23 ⲙⲛϫⲁⲓ ⲙⲡⲣⲉ ['Schiff des Re']).

[29] H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch 1, Heidelberg 1956, 349.

[30] W. Fauth, Dardaniel (PGM LXII 12–16), ZPE 98, 1993, 63–66.

[31] Vgl. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen II, 74 ('O Re, der im Westen ist, der in die Erde gesetzt ist und unter den Unterweltlichen leuchtet').

Die diversen Nomina arcana umspielen gleichsam die Gestalt des Sonnengottes und eröffnen wechselnde Perspektiven hinsichtlich seiner—besonders von der ägyptischen Religion stark ausgeprägten—personalen und funktionalen Vielschichtigkeit.[33] Den Mittelpunkt des Textes bildet demgegenüber die Synthese von physikalischer Erhaltung des kosmischen Gefüges und genetischer Kreativität. Sie tritt an anderer Stelle präzis vor Augen, wenn es PGM IV 1281–1283 (T 122) heißt: 'Helios Phre ... der das All zusammenhält und belebt' oder wenn sich ein magisches 'Mittel zum Sieg' (Νικητικόν) der Worte bedient: 'Helios, Herr, größter Gott, der das All zusammenhält und Lebewesen zeugt und die Welt insgesamt beherrscht, in dem das All endigt, von dem es auch entstand, Unermüdlicher!' (PGM VII 529–532 T 123).[34] Ein die demiurgische und kosmokratische 'Unermüdlichkeit' notwendig ergänzendes Engagement aber besteht—wie oben angemerkt—in Ordnungsgarantie und Rechtswahrung; daher hat Helios den Kronos mit ehernen Ketten gebunden, damit das All nicht in Verwirrung gerate (PGM IV 3101 T 124),[35] und das 'Gebet des Käsebrotes' (Λόγος τοῦ ἀρτοτύρου) bemüht zwecks Offenbarung des Diebes unter anderen 'den Helios und des Helios Augäpfel, die beiden, die ungerechte Taten ans Licht bringen' (PGM V 190 T 125).[36]

---

[32] Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 169.170–172.—Vgl. zu Horus als Falke (äg. bjk) und geflügelte Sonnenscheibe im Mythos von Edfu Sternberg, Mythische Motive 21.—Die artikellose. Form ʿΑρβαχ findet sich PGM VII 625 (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 28).

[33] Zu ersehen aus den Litaneien und hymnische Preisungen bei Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I, 61–96. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 1–372.

[34] Vgl. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 145–146. J. Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18–20. Dynastie (Orbis Biblicus et Orientalis 51), Freiburg/Schw.-Göttingen 1983, 118.127–129.—Zu ἀκάματος als Merkmal des Sonnengottes s. Brashear, ZPE 17, 25 (Z. 2). 26. Philipp, Mira et Magica 120–121 (nr. 197).

[35] Kopt. ⲡⲣⲉ ⲛϯⲕⲉⲟⲟⲩⲥⲏⲛⲉ ('Sonne der Gerechtigkeit'). Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 1).—Vgl. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 150.—Zur Bedrohung der kosmischen Ordnung durch sonnenfeindliche Mächte in ägyptischen Zaubertexten s. L. Kákosy, Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion, AAH 11, 1963, 22–27 (= Selected Papers [Studia Aegyptiaca VII], Budapest 1981, 60–65).

[36] Vgl. PGM XIII 769 (ὀφθαλμοὶ ἡλίου ἀκάματοι), PGM V 405 (Ἡλίου ὀφθαλμέ) [zur Bezeichnung des Hermes-Thot]). Gundel, Weltbild und Astrologie 10 u.Anm. 37.—Zum ägyptischen Sonnenauge s. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 733–735. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 49–51.81. 303. Ägyptische Hymnen und Gebete 264 (nr. 121, 60–61).

2. HELIOS-APOLLON

Der an erster Stelle herausgegriffene Abschnitt (PGM II 82–141 T 126) gehört zu einer längeren Folge von magischen Bitten um Weissagung, deren Anfangsteil verlorengegangen ist.[37] Der Berliner Papyrus beginnt zunächst unvermittelt mit einem Zauberspruch im Schwindeschema (II 1 T 127)[38] und richtet sodann einen Anruf an den klassischen Herrn der Mantik (II 2–4). Eine zweite glossolalische Reihe mit Schwindecharakter rundet den Anruf ab (II 4).[39] Nach weiteren imperativischen Einladungen an den 'Herrscher Apollon Paian' (II 7–8), den Herrn der Nacht(!), und an die wohl ebenfalls nächtlich zu denkenden 'gewaltigen Dämonen' (II 10 T 127), helfende Teilnehmer der mantischen Kundgabe, schließen sich die üblichen magischen Rezepte und Weisungen an (II 11–81). Danach ist der nunmehr zu betrachtende Abschnitt (II 82–141) am Rande des Papyrus als 'Vierte Anrufung' (τετάρτη κλῆσις) deklariert.[40]

---

[37] Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 35–80.—Nach M. Mantziou, Ὁ μαγικὸς ὕμνος στὸν Ἀπόλλωνα καὶ στὸν Ἥλιον (PGM II, ὕμνος II = P II, 81–102, 107–108, 132–140, 163–166), in: Σύνδειπνον. Mélanges in honorem Dimitrios Loukatos, Ioannina 1988, 117–156 handelt es sich um eine Kompilation aus einem Apollon- und einem Helios-Hymnos (ohne überzeugende Beweisführung).—Zu Apollon in den Zauberpapyri s. Eitrem, Münchener Beiträge 19, 257. Orakel und Mysterien 47–54. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 140–141.

[38] ἀκρακαναρβα könnte die durch Metathese, zum einen nach griech. ἀκρα- 'hoch', zum anderen nach semit. ʾarbaʿ 'vier', veränderte Form Καρβαν 'ausländisch, fremd' (Aeschyl. Suppl. 129) enthalten, die als nichtgriechische Bildung von P. Kretschmer, Gr. Κάρβανος, Glotta 31, 1951, 250 mit dem ägyptischen Ort Qarbana (Herakleion), von P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1, Paris 1968, 497 mit Καρβάς, dem kyrenäischen Namen des Ostwindes (Aristot. vent. 973b), wohl einem phönizischen Wort (Theophr. vent. 62), verbunden wurde. Vgl. H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch 1, Heidelberg 1954, 768. 3, Heidelberg 1973, 119. Vgl. ferner PGM LXII 46 Καρβαωθ. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 194.

[39] Deformierte Variante des PGM II 66 (Preisendanz, Papyri Graecae Magicae 1, 24) belegten Schwindeschemas σανταλαλα ανταλαλα νταλαλα ταλαλα αλαλα λαλα αλα λα α. In dem Wort steckt möglicherweise der Name des kleinasiatischen Gottes Sand/ta(s), griech. Σάνδας, Σάνδων (W. Fauth, Sandon, KlP 4, 1972, 1541. E. Laroche, Un syncrétisme gréco-anatolien: Sandas-Hérakles, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973, 103–114), verbunden mit der in den Zauberpapyri häufig auftretenden Silbe ʼΑλ (= El?). Zu Santa-Herakles-Melqart in Tarsos s. R. Lebrun, Anatolie et monde phénicien du X^{e} au IV^{e} siècle avant J.C., in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 30–32.—Santas (**ⲤⲀⲚⲦⲀⲤ**) und Santal (**ⲤⲀⲚⲦⲀⲖ**) als Zaubernamen im koptischen 'Lobpreis des Erzengels Michael': A. Kropp, Der Lobpreis des Erzengels Michael, Bruxelles 1966, 22/23.—Zum solaren Charakter des Sand/ta(s)/Sandon s.S.Salvatori, Il dio Santa-Sandon. Uno sguardo ai testi, PP 30, 1975, 401–409.

Die Anrufung läßt sich, dem wechselnden Kolorit des göttlichen Adressaten gemäß, in mehrere Teile aufgliedern. Der erste (II 82–87) weist nahezu rein apollinisches Gepräge auf: Der Einsatz erfolgt mit dem Lorbeer, dem 'heiligen Gewächs der Weissagung Apollons' (II 82),[41] worauf sich übergangslos die kultisch gefärbte Epiklese 'Iēios, ruhmvoller Paian, der du in Kolophon wohnst' (II 83) einstellt. Der Anruf geschieht milieugerecht in Form des Gesanges (II 84), und auch die Bitte richtet sich auf das 'Einhauchen von Gesängen aus unsterblichem Munde' (II 85); daher heißt der Gott pleonastisch 'Herr des Gesanges . . . ruhmvoller Herrscher des Sanges' (II 86). Die Attribute 'Schwerzürnender', 'Starksinniger' und 'ganz Unbefleckter' (II 86–87) betreffen apollinische Eigenschaften. Dagegen war 'Titan' (II 86) von den orphischen Hymnen sowohl dem Apollon als auch dem Helios beigelegt (s.o.S. 2),[42] und 'Unvergänglicher' (II 87 ἄφθιτε) wurde der letztere unter der exotischen Manifestationsform des ägyptischen Horus bei dem Bittgebet IV 461 genannt (s.o.S. 35). Diese Signale solarer Natur leiten gewissermaßen über zu dem folgenden Teil (II 88–96), am Rande durch den Vermerk 'Begrüßung' (χαιρετισμός) und 'Bei Sonnenaufgang zu sprechen' (τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος λέγε) gekennzeichnet. Er zeigt sich eindeutig dem Helios gewidmet und bringt die schon vertrauten Bilder des Rosse- und Wagenlenkers (II 89. 91. 96),[43] des Allsehenden und immerfort Kreisenden (II 88.89.91.92.93), des goldglänzenden und feuersprühenden Himmelsherrschers (II 88. 90. 93) und schließlich des (auch den anfangs anklingenden nächtlichen Wesenszug einbeziehenden) archaisch-titanischen Urwesens (II 90–91).

Die trennende Markierung zwischen diesem Teil und dem nächsten (II 98–130) bildet eine Kette sämtlicher sieben, jeweils siebenfach multiplizierten Vokale (II 96–97),[44] Indiz für das Gewicht der Siebenzahl in der von Helios beherrschten planetaren Sphäre. Die Intonierung der Vokale mag unter anderem dem Zweck dienen, auf die musikalische Domäne des Apollon, des 'Beherrschers der Musen' (II 98), und zu der erneuten Bitte um Mitteilung des Gesanges (II 99–100) zurückzuleiten, wobei allerdings neben dionysischen (II 99) solar orientierte Qualifizierungen (II 98.100) auftreten. Darüber hinaus hat man, wie oben PGM IV 454 (S. 36), das Einbeziehen der drei Schicksalsgöttinnen zu konstatieren, diesmal mit ausdrücklicher Namensnennung (II 100–101),—ein unübersehbarer Hinweis auf die Verflechtung des Helios-Apollon in die Kausalitäten eines astrologischen Fatalismus, ähnlich der Zuordnung der sieben Τύχαι zu Helios-Mithras unter dem Vorzeichen seiner Aufsicht über die sieben Polherrscher in der 'Mithrasliturgie'.

---

[40] Zur Ähnlichkeit mit orphischen Hymnen s. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 131.

[41] Vgl. Schmidt, GGA 193, 445–446. Heitsch, Hermes 88, 155.—Zum Lorbeer in der Magie s. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura 77–79. Th. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 1, Leipzig 1921, 129–130 (§ 515–516). M.B. Ogle, Laurel in Ancient Religion and Folk-Lore, AJPh 31, 1910, 287–311.

[42] Zur Betonung des Titanischen bei Helios s. Heitsch, Hermes 88, 156–157. Vgl. P. Kretschmer, Die protindogermanische Schicht, Glotta 14, 1925, 309. J. Vernant, Le mythe hésiodique des races, RHR 157, 1960, 34. W. Kranz, Die Sonne als Titan, Philologus 105, 1961, 290–295.

[43] Vgl. Philipp, Mira et Magica 43–46 (nr. 33.35).

Der gemeinsame Gruß an die Moiren und an Helios-Apollon bildet offenbar den Ausgangspunkt zu einer Erweiterung des personalen Volumens der Sonnengottheit in vorderorientalische, vornehmlich wiederum ägyptische Anschauungsbereiche,—entsprechend der Gleichsetzung mit Horus im Pariser Papyrus (IV 455–465; o.S. 35).[45] Dazu gehört die Annäherung an den bereits erwähnten sonnenverwandten Luftgott Šu (II 101) und an Horus-Harpokrates (Ḥor-pe-ḫrod)-Nefertem,[46] den kindhaften Genius des Lichts auf der Lotosblüte (II 104).[47] Ferner gehört dazu der Gestaltwechsel der Sonnengottheit nach den vier Himmelsgegenden:[48] Hat sie 'in den Gegenden nach

---

[44] Zur Siebenzahl im Bereich der synkretistischen Sonnengottheit s. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 39–46.

[45] Im Enkomion auf Isis aus Oxyrhynchos (F. Solmsen, Isis und die ägyptischen Mysterien, Cambridge/Mass.-London 1979, 54–60) wird sowohl Horus-Apollon (20, 210 Ὧρον Ἀπόλλωνα) als auch Helios-Horus (20, 221–222 Ἥλιον Ὡρ[ον]) genannt. M. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion (Studia Epigraphica 12), Hildesheim-Zürich-New York 1985, 62–75 (nr. 20).

[46] Vgl. Damasc. vit. Is. 107. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 40 (§ 25). C. Bonner, The Numerical Value of a Magical Formula, JEA 16, 1930, 6 fig. 1 u. 3. Gundel, Weltbild und Astrologie 86–90 (Pap. Giss. Inv. 1080).

[47] S. Morenz-J. Schubert, Der Gott auf der Blume (Artibus Asiae Suppl. 12), Ascona 1954. D. Wortmann, Kosmogonie und Nilflut, BJ 166, 1966, 68–70. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 106–123 (nr. 132–162). A.M. El-Khachab, Some Gem-Amulets depicting Harpocrates seated on a Lotus Flower, JEA 57, 1971, 132–145. H. Schlögl, Der Sonnengott auf der Blüte (Aegyptiaca Helvetica 5), Basel-Genf 1977, 26–34. Philipp, Mira et Magica 73–77 (nr. 92–98.100–103). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 18 (nr. 6, 1–2). Vgl. Bonner, Hesperia 20, 309–310. F. M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 170–171 (nr. 25a.26).

[48] Vgl. H. Brugsch, Das Kapitel der Verwandlungen, ZÄS 5, 1867, 21–26.—Zur

Norden hin die Gestalt eines unmündigen Kindes, das sitzt auf einer Lotosblume' (II 107 [Horus-Nefertem von Memphis]),[49] so 'in denen nach Süden hin die Gestalt eines heiligen Sperbers' (II 109–110 [Horus Behedeti von Edfu]),[50] 'in denen nach dem Westwind zu die Gestalt eines Krokodils, den Schwanz einer Schlange' (II 111 [Sobek-Re von Faijum]),[51] endlich 'in den Gegenden nach dem Ostwind zu die eines geflügelten Drachen' (II 112 [Min-Amun-Kemateph/Kmeph von Theben und Koptos]).[52]

Die Zuweisung besonderer, teils anthropomorpher, teils theriomorpher Erscheinungsformen, teils aus beiden Anteilen kombinierter Mischgestalten[53] an die Sonne während der einzelnen Phasen ihres Tageslaufs war der ägyptischen Religion vertraut: Horuskind, Falke oder Sperber, Krokodil und Schlange (Meḥen)[54] zählen zu den nach

---

solaren Symbolik der vier Himmelsrichtungen in der ägyptischen Hymnik s. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 275.

[49] Vgl. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 149 (nr. 43, 2–3 'Gegrüßt seist du, Knabe auf dem Schoß, Kind, das in der Lotosblume aufgeht'). Hornung, Das Totenbuch der Ägypter 36 (nr. 174 'Ich bin erschienen als Nefertem, als Lotosblüte an der Nase des Re'). M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis, Berlin 1968, 81–85.

[50] Eitrem, Sonnenkäfer und Falke 97. Vgl. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 175 (nr. 64, 4). 179 (nr. 67, 11). 237 (nr. 102, 4).

[51] Vgl. Ch. Kuentz, Quelques monuments du culte du Sobk, BIFAO 28, 1929, 113–116. C.Dolzani, Il dio Sobk, MAL (ser. VIII) 10, 1962, 163–269. L. Kákosy, Krokodil mit Menschenkopf, ZÄS 90, 1963, 71–72 (= Selected Papers [Studia Aegyptiaca VII], Budapest 1981, 52–53). G. Wegner-S.A.A. El-Nassery, Une nouvelle dédicace au grand dieu Soxis, ZPE 19, 1975, 139–142. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 179. Ägyptische Hymnen und Gebete 334–343 (nr. 144 A-C). J. Quaegebeur, Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique, in: E. van-tDack-P. van Dessel-W. van Gucht (Eds.), Egypt and the Hellenistic World (Studia Hellenistica 27), Lovanii 1983, 312.

[52] Harrauer, Meliouchos 36–39.

[53] Zur Kompositgestalt des Tutu-Tithoes-Helios s.J. Leibovitch, Le griffon de Erez et le sens mythologique de Nemesis, IEJ 8, 1958, 141–148 pl. 25–29. S. Sauneron, Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et la rôle du dieu Toutou-Tithoès, JNES 19, 1960, 269–287. L. Kákosy, Reflexions sur le problème de Totoès, Bull. Mus. Nat. Hongr. des Beaux Arts 24, 1964, 9–16 (= Selected Papers [Studia Aegyptiaca VII], Budapest 1981, 105–111). M. Totti, Der griechisch-ägyptische Traumgott Apollon-Helios-Harpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der griechischen magischen Papyri, ZPE 73, 1988, 291–296.—Zum Namen J. Quaegebeur, Tithoes, dieu oraculaire, Enchoria 7, 1977, 103–108.

[54] F. Chabas, Horus sur les crocodiles, ZÄS 6, 1868, 99–106. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 157–158. K. Parlasca, Herakles-Harpokrates und Horus auf den Krokodilen, in: Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongresses München 1957, Wiesbaden 1959, 71–74. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis 20–21. L. Sist, Stele magica con figurazione di dea serpente da Antinoe, VO 2, 1979, 94. M.S.H.G. Heerma van Voss, Ein ägyptischer Papyrus in Houston, in: Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee (Numen Suppl. 43), Leiden

dem Bilderzyklus des Dodekaoros ihr eigentümlichen oder sekundär zugeschriebenen Manifestationsmöglichkeiten.[55] Es verdient aber Beachtung, daß hier nicht der Stundenablauf des Tages oder der Tierkreislauf des Jahres, sondern die vier Himmelsrichtungen und Weltgegenden das Koordinatennetz für die Metamorphosen des Sonnengottes abgeben und ihn somit auf ein universales Niveau erheben.[56] M. Totti hat dazu sowohl die (am Anfang defizitäre) Parallelpassage PGM XII 87–93 mit den entsprechenden Ergänzungen gestellt als auch eine schon von A.A. Barb herangezogene Gemme des Britischen Museums (Inv. Nr. 56109)[57] mit dem Diagramm der vier Weltteile bzw. Wind- oder Himmelsrichtungen, während der sonnenhafte Phoenix 'vom Roten Meer' im ovalen Zentrum der ebenfalls oval geschnittenen Gemme lokalisiert ist.[58]

Aufschlußreich dürfte es sein, daß die Parallelpassage (PGM XII 87–93) im Kontext eines auf ein Täfelchen zu schreibenden Spruches mit der folgenden Einleitung steht: 'Du bist der Unmündige, der lebende Gott, der die Gestalt hat von . . . Sammoth, Sabaoth, Tabaoth, Sorphe, Seourphouth Moui Sisro, Salama . . . Useiri Heseie Phtha, Nouth . . . Isis . . . Bibiou Bibiou, Sphe Sphe' (XII 80–82 T

1982, 58–59. H. Satzinger, Acqua guaritrice: Le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico, in: A. Roccati-A. Siliotti (Eds.), La Magia in Egitto al Tempi dei Faraoni, Milano 1987, 189–204 fig. 1–3. R.K. Ritner, Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt, in: W.K. Simpson (Ed.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt (Yale Egyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 105–111 (Lit.).

[55] Gundel, Weltbild und Astrologie 4. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 185.

[56] Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 20–34.

[57] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 63.—Barb, Abraxas-Studien 81–86 Tf. XVIII Abb.1.2.

[58] Totti, ZPE 73, 287–291. R. van den Broek, The Myth of the Phoenix (EPRO 24), Leiden 1972, 301. Vgl. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 37 (nr. 28b, 2–4 jj-wbnw m-mḥnt.f prjw m-ẖnw n-ḏnḥwj.f Bnw m-ꜣḫt 'O du, der aufgeht in seiner Umringlerschlange, der hervortritt aus seinen Flügeln, Phoenix im Lichtland!'). 105 (nr. 72, 8 bs-ḏsr jmjḥwt-Bnw 'Heiliges Bild im Phoenix-Haus'). 140 (nr. 101, 16 Bnw-ꜥꜣḥrj-wꜥrt.f 'Großer Phoenix auf seinem Ufer').—Zum Phoenix als Urvogel und Manifestation des Urgottes (mit solarer Komponente) im kosmischen Zentrum s.W. Fauth, Der persische Simurġ und der Gabriel Melek Ṭā'ūs der Jeziden, Persica 12, 1987, 129.—Zum Phoenix als Sonnenvogel s.F. Sbordone, La fenice nel culto di Helios, RIGI 19, 1935, 1–46. Tardieu, Trois mythes gnostiques 232–234 (Lit.). Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 18 (Phoenix als Ba des Re [Totenbuch 29b]).—Zum ägyptischen Benu (bn, bnw) und zum griechischen Phoenix als Sonnenvogel s. die Materialsammlung bei M. Walla-Schuster, Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz (Dissertationen der Universität Wien 29), Wien 1969.

128); denn es wird mit 'der Unmündige' (νήπιος) zunächst auf den kindhaften Horus angespielt, zudem aber—abgesehen von seiner eidetischen Angleichung an jüdische und ägyptische Numina[60]—ein Hinweis auf seine tierischen und pflanzlichen Symbolassoziierungen gegeben: Seourphouth Moui Sisro (σεουρφουθ μουι σισρω) ist (zum Teil ungenau) transkribiert aus äg. srp.t-mꜣỉ-sr ('Lotos-Löwe-Widder');[61] dieses wird als kryptisches Trigramm für die bildhaft ausgedrückte Horuswesenheit außer durch das Totenbuch der XXI. Dynastie[62] auch durch einen hieratischen Papyrus des 11. Jahrhunderts v.Chr. (Berlin 3031 II 1)[63] sowie durch demotische und koptische Zaubertexte[64] belegt und ist PGM IV 2772 in der Variante μουι σρω Χαρχαρ Ἀδωναί ('Löwe-Widder-Ḥor Ḥor Adonai') mit dem Ersatz des Lotos durch den doppelten Horusnamen eindeutig hinsichtlich der Relation festgelegt, dabei wie PGM XII 80–81 an den jüdischen Sabaoth Adonai herangerückt;[65] Bibiou Bibiou Sphe Sphe (βιβιου

---

[59] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 62.

[60] Σαμμώθ ist Kontaminat aus Ἄμμων und Σαβαώθ; Ταβαώθ Reimwort auf Σαβαώθ mit Anklang an hebr. תֵּבָה 'Kasten, Arche', spätäg.tbe(t), kopt. ⲧⲁⲓⲃⲉ 'Kasten' <äg. dbt 'Sarg' (W. Gesenius-F. Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1915 [1964][17], 869); Σορφη ist Verkürzung aus Ὀσορφρη (Osiris-Re) in Paronomasie zu dem folgenden Σεουρφουθ; Σαλαμα ist magische Variante von Σολομῶν, (vgl. PGM XXVIIIa 1 Σαβαώθ, Ἀδωνί, Σαλαμα, Ταρχει; XXVIIIb 1 Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἐλωέ, Σαλαμαν, Ταρχει. A. Delatte, Anecdota Atheniensia I, Paris-Liège 1927, 482, 21–22); Οὔσειρι Ἑσειῆ ist Osiris-Hesies ('der [im Nil] ertrinkende Osiris'). Dazu stellen sich die Namen der ägyptischen Gottheiten Φθᾶ (Ptah), Νούθ (Nut) und Ἶσις (Isis). Vgl. noch P. Crasta, Graeco-Christian Magical Papyri, Studia Papyrologica 18, 1979, 38. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 101.

[61] Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 30.74/75.2, 101.—Zu σισρω σισισρω s. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 49). 150.

[62] F. Barguet, Le Livre des morts, Paris 1967, 229. Vgl. E. Varga, Les travaux préliminaires de la monographie sur les Kynocéphales, AOH 12, 1961, 237. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 45–46.

[63] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 61 Anm. 2. Vgl. A. Klasens, An Amuletic Papyrus of the 25th Dynasty, OMRO 56, 1975, 25. M. L. Ryhiner, A propos de trigrammes panthéistes, RevÉg 29, 1977, 125–126. 129–130. 134–135.

[64] Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 22/23 (I 12 sr-mj-srpt). R. Daniel, Two Love Charmes, ZPE 19, 1975, 258 (Z. 9). 262 (P. Colon. Inv. nr. 5512) = Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 158 (nr. 44, 7–9). 159–160.—PGM III 659 (ⲥⲉⲣⲡⲱⲧ ⲛ̄ⲙⲟⲩⲓ ⲛⲥⲣⲱ). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 60/61. Vgl. Schmidt, GGA 196, 176.—Delatte-Derchain, Les intailles magiques 50–51 (nr. 43 Σερφουθ μουισρω auf einem rechteckigen Lapislazuli mit den hieroglyphischen Bildcharakteren von Lotos, Löwe und Widder).

[65] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 160. Harrauer, Meliouchos 65–66.

βιβιου σφη σφη) stellt eine ‘griechische’ Wiedergabe von äg. bꜣbꜣw bꜣbꜣw śfj śfj (‘Bock der Böcke, Bock der Böcke, Widder der Widder’) dar, womit in allen Fällen die Widderhypostase (Amun) des nächtlichen Sonnengottes (Re) gemeint ist;[66] die Formel wird von den Zauberpapyri des öfteren präsentiert,[67] nicht zuletzt auch im weiteren Verlauf der hier betrachteten apollinischen Anrufung (II 123 T 126).[68]

Das Hinausreichen des von beiden Passagen unter seinen wechselnden Erscheinungsweisen erfaßten Sonnengottes über den Radius Ägyptens auf die Gesamtheit des Erdenrunds klang schon aus dem vorgeschalteten ersten geographisch orientierenden, weil den zentralen Sitz des Phoenix signalisierenden Passus an (II 105–106 T 126);[69] noch unverkennbarer macht es die Epiphanieformel (II 115–118), indem sie neben den ägyptischen (II 116 Σουμαρτα; 118 ῾Αρσενοφρη [äg. Wrś-nfr ‘der gute Wächter’];[70] Φθᾶ [äg. Ptah])[71] griechische (II 115 Ζάς) und—gleich dem Eingang der Parallelpassage (XII 81; s.o.S. 46)—hebräische Benennungen (II 115 Σαβαώθ; 116 ᾿Αδωναί) verwendet, dazu an erster Stelle das dem Koptischen entstammende magische Appellativ ᾿Ιω ᾿Ερβηθ (II 115) für den die verschiedenen ethnischen Komponenten vereinigenden Repräsentanten der ‘Fremdvölker’ Seth-Typhon,[72] von der Magie gelegentlich mit ᾿Ιάω Σαβαώθ konfundiert.[73] Auf ihn als Komplementärfigur des ägyptischen, dann aber auch des magisch-synkretistischen Sonnengottes[74] wies zuvor bereits die änigmatisch anmutende Wendung 'welchem die sechzehn Giganten Speerträger sind' (II 104–105 T 126), wobei die Giganten der griechischen Typhon-Mythologie zugehören,[75] die Zahl sechzehn (4 x 4) die kosmische Chiffre des über die vier Himmelsrichtungen gebietenden Weltenlenkers darstellt; im Hinblick auf ihn unter dem Aspekt des Herrn der 'Fremdvölker'[76] wird ferner die soeben zitierte Stelle II 105–106 ('Du hast den heiligen Vogel auf deinem Gewand in den östlichen Teilen des Roten Meeres') noch besser verständlich;[77] schließlich erhält die Aussage 'In den Gegenden nach dem Ostwind zu hast du die Gestalt eines geflügelten Drachen und hältst eine luftgestaltige Königskrone,[78] mit der du bewältigst die Kämpfe unter dem Himmel und auf Erden' (II 113–115 T 126) erst einen zureichenden Sinn, wenn dabei an die polytheriomorphe Monstrosität des Typhon (darunter Vogel und Schlange)[79] und an die besondere Eigenart des Wind- und Sturmerregers bei Typhon-Seth[80] gedacht wird.

---

[66] Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 78–80. Ägyptische Hymnen und Gebete 144 (nr. 40, 3 ‘Gegrüßet seist du, der du gekommen bist als Widder der Widder’).—Anders zu βιβιου Daniels, ZPE 19, 260.

[67] PGM I 239. V 483–484. XIII 325–326.806. XIXa 2. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 14.198.2, 104.123.141.—Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 166/167 (XXIX 6 śfjw śfjw bjbjw bjbjw).—P. Louvre 3129 (Urk. VI 75, 14–16 bꜣbꜣw śfjt śfwt). P. Salt 825 (Srpt-mꜣꞽ-sr[ꞽw]). Ryhiner, RevÉg. 29, 129–130.—W.H. Worrell, Coptic Magical and Medical Texts, Orientalia NS. 4, 1935, 24/34 (150–151 **ⲟⲥⲫⲏ ⲟⲥⲫⲏ ⲟⲥⲫⲏ ⲓⲟⲥⲫⲏ ⲓⲟⲥⲫⲏ ⲓⲟⲥⲫⲏ ⲃⲓⲃⲓⲟⲩ ⲃⲓⲃⲓⲟⲩ ⲃⲓⲃⲓⲟⲩ**). Fauth, OC 67, 84.—Daniel, ZPE 19, 258 (Z. 3–4) = Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 158 (nr. 44, 3–4 περκμημ Βιου Βιβιου Βιβιου). 159.—Vgl. Lexa, La magie dans l’Égypte antique 2, 134. 138. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 9 (nr. 53, 11 βιβιωθ). 11.

[68] Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 52.63.

[69] Harrauer, Meliouchos 38.—Zur Bezeichnung des ägyptischen Sonnengottes als Phoenix vgl. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 107–108.

[70] Thissen, ZPE 33, 305. Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 332. Vgl. Schmidt, GGA 196, 173 (**ⲁⲣⲥⲉⲛⲟⲫⲣⲏ** = äg. wrśj-nfr-Rʿ ‘guter Wächter Re’). Nach Harrauer, Meliouchos 34 dagegen = ῾Ορσενοφρη (äg. Hr-sꜣ-nfr ‘Horus der gute Sohn’).

[71] Zu Ptah-Tatenen als sonnenartigem Urgott, Weltschöpfer und ‘Herr des Lichts’ s. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 322–333 (nr. 143).

[72] Bonner, Studies in Magical Amulets 163–164.198. Vgl.G. Roeder, Der Name und das Tier des Gottes Set, ZÄS 50, 1912, 84–86.

---

[73] Vgl. P. Moraux, Une défixion judiciaire au Musée d'Istanbul, MAB 54, 1960/61, 12–39, bes. 25 ('Ιακουβια, Βολχοσηθ, 'Ιωρβηθ, Νευθι, 'Ιαω, 'Ιαη, 'Ιω σφη, 'Ιωω 'Αβρααωθ [Defixionstafel aus Blei]).—D.R. Jordan, Defixiones from the Athenian Agora, Hesperia 54, 1985, 232. 252–253 (12, 5–8 Ιακουβια Ιαι αιαη Βολχοσηθ Λαικελθε Νευθι Ιαω Ιαη Βολχοσηθ Ιωσηθ; Inv. nr. IL 1737, 1–7 κραταιὲ Τυφὼν . . . Ια Ιαω Ιακουβια Ιαω Βολχοσηθ Ιω Ιω μαθαλαλ Ερεβεννευ Εκευθι Νευθι Ιαω Ιωσηθ Ανεβηθ Αβρασαξ Ιαωαι). S. ferner D.R. Jordan, A Curse Tablet from a Well in the Athenian Agora, ZPE 19, 1975, 245–248. A. Survey of Greek Defixions in the Special Corpora, GRBS 26, 1985, 159–160.—Eine magische Anrufung in koptischer Sprache an den Sonnengott **ⲡⲣⲉ** enthält unter seinen Appellativen außer **ⲓⲁⲱⲑ** (vs.7.11), **ⲓⲁⲱ** . . . **ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ** (vs. 17–18) auch **ⲥⲏⲑ ⲑⲓⲱⲑ** (vs. 8) bzw. **ⲥⲏⲑⲓⲱⲑ** (vs. 10). Römer-Thissen, ZPE 84, 176–178.—'Sabaoth der Gute' (Zeus) und Typhon in der Pistis Sophia (IV 140. Schmidt-MacDermott, Pistis Sophia 364). M. Tardieu, Gnose et Manichéisme, Ann. École Prat. des Hautes Études (V^e Section—Sciences religieuses) 86, 1977/78, 328.

[74] G. Nagel, Seth dans la barque solaire, BIFAO 28, 1929, 33–39. H. Te Velde, Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden 1977, 100–101. Vgl. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 704.

[75] H.J. Rose, Griechische Mythologie, München 1969^3, 56–59. W. Fauth, Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis (Hypomnemata 66), Göttingen 1981, 163–165. Vgl. F. Vian, Le syncrétisme et l'évolution de la Gigantomachie, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973, 36–39.

[76] Te Velde, Seth 109–151. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 704–705. R. Stadelmann, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten (Probleme der Ägyptologie 5), Leiden 1967, 14–20. W. Fauth in: H. Heubner-W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien Band V. Fünftes Buch (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern), Heidelberg 1982, 20.47 (Lit.).

[77] Te Velde, Seth 110. 113–114 fig. 14 (Seth-Anti). Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 104.—Seth und Phoenix sind auf einem koptischen Papyrus in der folgenden Akklamation kombiniert: **ⲓⲱ ⲥⲏⲑ ⲓⲱ ⲡⲁⲕⲉⲣⲃⲏⲑ ⲓⲱ ⲫⲉⲛⲓⲝ ⲓⲱ ⲡⲁⲫⲗⲁⲝ ⲃⲁⲱⲧⲱⲣ** (S. Pernigotti, I codice copti, in: E. Bresciani [Ed.], Nuovi papiri magici in Copto, Greco e Aramaico, SCO 29, 1979, 40 (II 3–5).

Auch der letzte Teil (II 119–141 T 126) enthält ein sethianisches Element, nämlich das Aberamentho-Palindrom (II 126),[81] vom Louvre-Papyrus 2391 zweimal (III 71*–79*. 117–118) mit typischen Nomina magica des Seth-Typhon vergesellschaftet.[82] Hier steht es zwischen einem Vokativ (II 119 μέγιστε θεέ) und einer gleichlautenden Attribution (II 127–128 ὁ μέγιστος καὶ ἰσχυρὸς θεός) eingebettet, wie sie für Helios-Apollon kennzeichnend zu sein pflegen. Dem solchermaßen akklamierten Gott wird die Anrede Kommes zuteil (II 124 φέριστε θεὲ Κόμμη, Κόμμη); aus den beigefügten Prädikationen (II 119) ebenso wie aus der oben schon erwähnten Reihe (ια σφη ια σφη βιβιου βιβιου (II 123) geht hervor, daß wiederum der ägyptische

---

[78] Vgl. Gundel, Weltbild und Astrologie 89.—Zu Horus-Re als Königsgott s.H. Metzger, Königsthron und Gottesthron (AOAT 15, 1), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 62–64.

[79] Nonn. Dion 2, 42–52. Fauth, Eidos Poikilon 162.

[80] G.A. Wainwright, The Origin of the Storm-Gods in Egypt, JEA 49, 1963, 13–19. J. Zandee, Seth als Sturmgott, ZÄS 90, 1963, 144–151.—Vgl. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 359 ('Er [d. h. Horus] hat seinen Bruder [d. h. Seth] als Gott des Regensturms in den Luftraum gesetzt, um Wasser auf die Berge zu heben...'). J.F. Borghouts, The First Hittite Marriage Record: Seth and the Climate, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 13–16. W. Fauth, Das Kasion-Gebirge und Zeus Kasios. Die antike Tradition und ihre vorderorientalischen Grundlagen, UF 22, 1990, 116 und als Nachtrag dazu, besonders im Hinblick auf das Drachenkampfthema (Typhon, Tannin, Leviathan) J.P. Brown, Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary, JJS 13, 1968, 179–181.

[81] Vgl. Preisendanz, WS 41, 11–12 (mit Trennung der sethianischen Nomina barbara von Jesus Aberamentho in der gnostischen Pistis Sophia [IV 136.139.140]. Schmidt-MacDermott, Pistis Sophia 354.360.367). S. aber den Erklärungsversuch von M. Tardieu, Aberamentho, in: M. J. Vermaseren (Ed.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions dedicated to G. Quispel (EPRO 91), Leiden 1981, 412–418. Skeptisch dazu H.M. Jackson, The Origin of some Names in the Sethian Gnostic System, VC 43, 1989, 70.78 n. 5.—S. ferner Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 146/147 (XXIII 17). S. Eitrem, Papyri Osloenses 1, Oslo 1925, 5.35. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 32/35.39–40.

[82] R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898, 90. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54.55.61. Moraux, MAB 54, 19–23. R. Pintaudi, PL III/472: Frammento magico, ZPE 38, 1980, 261–263. Ch. A. Faraone-R. Kotansky, A Inscribed Gold Phylactery in Stanford, Connecticut, ZPE 75, 1988, 264.—Zu Πακερβηθ s.F. Maltomini. Aegyptus 59, 1979, 280–281. Vgl. weiterhin Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 108–109.

Horus-Re gemeint ist. Die aus dem Aberamentho-Palindrom anklingende Synkretisierung der beiden antipodischen Götter Horus und Seth ist durch verschiedene Zeugnisse der ägyptischen Theologie gedeckt.[83] Daraus erklärt es sich, daß die verkürzte Aberamentho-Formel auf der Rückseite eines ovalen Jaspis eingraviert ist, dessen Vorderseite den kindlichen Horus-Harpokrates mit der Geißel des solaren Wagenlenkers auf dem Lotosthron seiner himmlischen Barke abbildet, von den Sonnentieren Kynokephalos und Hahn an Heck und Bug eingerahmt.[84]

Zur semantischen Aufhellung des vieldiskutierten Namens Kommes hat M. Tardieu unlängst eine (recht problematische) Herleitung aus dem Koptischen vorgetragen, deren Sinngehalt angeblich von der griechischen Textstelle PGM II 115 (θεὸς ἐφάνης ἐν ἀληθείᾳ) reproduziert wird.[85] Die PGM II 119–120 dem Kommes beigelegten Zaubernamen Nathmameoth und Mairachachtha werden (ebenfalls wenig überzeugend) aramäisch etymologisiert; für sie werden Belege aus der koptisch-gnostischen Pistis Sophia (353, 8–12.370, 9–18),[86] mehreren griechischen Zauberpapyri (PGM III 153–154. VII 988–989. XIII 960–963)[87] und den Defixionstafeln von Karthago (242, 29–31.267, 9–11)[88] beigebracht. Ihnen läßt sich immerhin entnehmen, daß die aus PGM II 119–120 sich ergebende ägyptisierende Sonnenhaftigkeit (τὴν ἡμέραν φωτίζων ... ὁ νήπιος ἀνατέλλων ... ὁ τὸν πόλον διοδεύων) mit jüdisch-semitischer Onomastik (Ieou, Zorokothora, Iao, Marachachtha, Marmarachtha) einhergeht.[89] Im übrigen liegt es näher, bei der Form Κόμμης auf die verwandten Bildungen Kom-Re im demotischen Zauberpapyrus von Leiden[90] und Κομμε Βιου in PGM

---

[83] A Klasens, A Magical Statue Base (OMRO N.R. 33), Leiden 1952, 104. J.F. Borghouts, The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO 51, 1970, 138–139. Te Velde, Seth 63–73. R.W. Daniel, P. Mich. Inv. 6666: Magic, ZPE 50, 1983, 151–152. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 39.

[84] Bonner, JEA 16, 8 fig. 3.4.

[85] M. Tardieu, NETHMOMAŌTH, in: A. Caquot-S. Legasse-M. Tardieu (Eds.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor (AOAT 215), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 403–404.

[86] Schmidt-MacDermott, Pistis Sophia 706/707.740/741.

[87] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 38/39. 2, 43. 128.

[88] A. Audollent, Defixionum Tabellae, Lutec. Paris.1904, 325–365. Vgl. Wünsch, RhM NF. 55, 250 (nr. 15).

[89] Vgl. Tardieu, NETHMOMAŌTH 403–405.

[90] Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 88/89 (XII 15 qm-rʿ). Vgl. Delatte, MB 18, 87 (Μαρμαρατοκομραι [Gemme aus Jaspis Mus. Nat. Par. nr. 9501]).

XVI 63[91] zu verweisen, letzteres nach H.J. Thissen Vollform von Κμεβαυ (PGM III 104 = äg. qm-bꜣw 'der die Seelen schafft').[92] Andererseits hatte F.K.W. Schmidt vor etwa sechzig Jahren den Dekannamen Κομμέ (Hephaest. Theb. apotelesm. p. 22, 23 P.) dazugestellt und beide auf kopt. **ⲕⲟⲙⲙⲏ** 'Stier (gott) in Wahrheit' zurückgeführt.[93] Sollte indes, wie seit C. Salmasius und G. Parthey behauptet wird,[94] der ägyptische Dekan Knumi(s)-Knmt (durch nasale Metathese > *Κο(υ)νμις> Κόμμης [?]) etwas damit zu tun haben, weil er unter den Dekanherrschern im Grabe Ramses VI. den Sonnengott anbetet und in dem Hymnos 'Re-Harachte anbeten am Morgen' ihm anscheinend Lobpreis spendet,[95] so müßte eine onomastische Übertragung aus der Nomenklatur der 36 (9 x 4) dem Zodiakos zugeordneten 'Dienersterne' (bꜣk tjw) auf das ihn durchwandernde Hauptgestirn erfolgt sein,[96] und zwar vermutlich aufgrund des Anklangs von Knumi-Knmt an das Re-Epithet knmtj ('Finsterer'), als Komplementärbegriff zu ḥꜣjj ('Strahlender') von verschiedenen ägyptischen Hymnen der Nachtsonne' (snkw) verliehen, um die nächtliche Finsternis (knmwt)[97] als 'negativen Machterweis' des Sonnengottes der Helligkeit des Tagesgestirns entgegenzusetzen:

> Geh auf, Re!
> Erglänze, Horizontischer!
> Finsterer, Strahlender an Gestalt!.[98]

Der teils ägyptisierende, teils judaisierende Tenor dieses Abschnitts von PGM II, durch das doppelte Ἀρσαμωσι (II 125 Ḥr smsw 'Horus der Älteste')[99] und Βριθιαωθ (II 125 'Br(e)ith [= Re]-Jao')[100] noch verstärkt, leitet gleichwohl über zu einer mit magischen Vokalfolgen durchsetzten rein apollinischen Advokationsreihe (II 134) mit hymnischem Einschub (II 136), die in ihrem Zuschnitt auf den klarischen bzw. kolophonischen Herrn der Mantik zum Ausgangspunkt der Anrufung zurückkehrt (II 140). Es ist dabei festzuhalten, daß während derselben Spätzeit der Gott sich persönlich in einem seiner Orakel als Helios-Horus-Osiris bezeichnet haben soll (Eus. praep. ev. 3, 15, 3 T 129).[101] Die Personalunion des ägyptischen Horus-Harpokrates mit dem griechischen Apollon[102] geht zudem aus der Selbstoffenbarung des 'Astromantikers' Karpokrates von Chalkis mit Gewißheit hervor und reiht sich ein in den größeren Rahmen der hellenistischen Isis-Sarapis-Religion.[103] M. Totti konnte die dabei zutagetretende mantische Kompetenz des Horus-Harpokrates aus Lychnomantieanweisungen griechischer und demotischer Zauberpapyri unterbauen, bei denen eben dieser Gott angesprochen oder wesentlich beteiligt erscheint.[104]

---

[91] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 137.

[92] Thissen, ZPE 73, 305.—Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 36.

[93] GGA 193, 448.—Danach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 52. 63 (**ⲕⲟⲙⲙⲏ ⲕⲟⲙⲙⲏ** 'Stier der Stiere').

[94] C. Salmasius, De animis climacteriis et antiqua astrologia diatribae, Lugd. Bat. 1648, 612. G. Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865, 166. Vgl. Hopfner, ArOr 3, 147. Gundel, Weltbild und Astrologie 22.

[95] Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 169 (II 1,1–10). Ägyptische Hymnen und Gebete 121.

[96] Vgl. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 154. Zum Sonnengott und den Dekanen s. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 115–116. Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 186.

[97] Vgl. W. Spiegelberg, Miszellen, ZÄS 58, 1923, 157–158. E. Hornung, Nacht und Finsternis, Tübingen 1956, 35.—Zu der möglichen Verbindung Knmt (Χνουμις)-Chnum-Chnubis s.F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 163–165.

[98] Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 170 (II 1, 19–21). 180. Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 38 (nr. 280, 23). Vgl. Erman, ZÄS 38, 28. 29. G. Nagel, Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire, BIFAO 29, 1930, 55–57 (P. Louvre 3292).

Zur Vervollständigung des bisher gewonnenen Bildes—gerade auch hinsichtlich des beobachteten jüdischen Einschlages—kann das (allerdings ziemlich zerstörte) Blatt des Papyrus Anastasi nr. 5 (Brit. Mus. Pap. XLVII) herangezogen werden mit einem stark apollinisch getönten Gebet zur aufgehenden Sonne (PGM VI 1–47 T 130)[105] anläßlich der 'Vereinigung' des Magiers mit deren Gottheit (VI 1).[106] Die apollinische Tönung erzeugt nicht nur der mit PGM II 82 übereinstimmende Beginn (VI 4–5), sondern auch der eindeutige Zuschnitt auf die Prosopographie Apollons (VI 6–7) und das Milieu der Weissagung (VI 11.25–27). Die Versifikation im Hexameter steigert sich zum Zitat von allseits bekannten Homerversen auf den 'Gott mit dem silbernen Bogen' (VI 30–33 = Hom. Il. 1, 37–38; VI 36–40 = Hom. Il. 1, 39–41). Dazwischen stehen allerdings Anrufungen mit dem Akzent auf Helios (VI 33), Typhon (VI 33) und Apollon (VI 34), und dieses Variationsprinzip bezieht nunmehr ein synkretistisches Namenfeld vorwiegend semitischer Prägung ein (VI 34 Σιαωθ Σαβαωθ; 35 Σεσεγγενβαρφαραγγης, wie PGM II 109 Nomen magicum des Sonnengottes;[107] 36 Ἀρβαθιαω ['Vier-Jao'];[108] 42 Σαβαωθ Ἰαωαωο [Spielform von Jao]), kombiniert mit griechischen Prädikationen, wie VI 34 Λατῶε ('Leto-Sohn'), 35 Μελιοῦχε τύραννε ('Herrscher Meliouchos' [= Mithras; s.o.S. 19]), 36 Ὠπολλορφε ('O Apollon Orpheus'),[109] 43 Μουσιαρχα ('Musenherr'), und Hybridbedeutungen (VI 43 Ὀτονυπον [metathetisch für Ὀνότυπον 'Eselsbild' bzw. 'Eselsgesicht', auf Sabaoth wie auf Seth beziehbar];[110] 45 Ρησαβααν [Variante von Re-Sabaoth]). Das alles fügt sich zum Porträt eines Helios-Apollon, der durch die Anrede 'Allerhöchster . . . Paian . . . Vielnamiger' (VI 22–25) den Rang eines μέγιστος θεός bescheinigt erhält.[111]

---

[99] Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 187. Ähnlich schon Schmidt, GGA 193, 452 (Ḥr-śmśw 'Horus Erstgeborener'). Vgl. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 104.141–142. Borghouts, Early Egyptian Magical Texts 95.96. M. Philonenko, Une prière magique au dieu créateur, CRAI 1985, 449. Merkelbach-Totti, Abrasax 1,54.

[100] Vgl. Hopfner, ArOr 3, 147. Wortmann, BJ 168, 62—77 (Ιωθ Βριθ). Totti, ZPE 67, 263–265. D.R. Jordan, A Love Charm with Verses, ZPE 72, 1988, 250.

[101] Harrauer, Meliouchos 75–76.

[102] Vgl. Pap. Oxyrh. XI, 1915, 200 (nr. 1380, 210 Ὧρον Ἀπόλλωνα). L. Vidman, Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern (RVV 29), Berlin 1970, 15–16.34. 43.45.168. Fauth, UF 22, 112–113.

[103] R. Harder, Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil. Hist. Kl. 1943, 14), Berlin 1944, 15. Vidman, Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae 40–41 (nr. 88). Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 15–16 (nr. 6).

[104] M. Totti, Καρποκράτης Ἀστρόμαντις und die Λυχνομάντεια, ZPE 73, 1988, 297–301.

[105] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 198–200.—Vgl. zur Hinwendung an die aufgehende Sonne P. Smither, A Ramesside Love Charm, JEA 27, 1961, 131. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 356 Anm. 61. W. Brashear, Ein Berliner Zauberpapyrus, ZPE 33, 1979, 263 (II 9). 275.

Bereichert wird das bisher entworfene Porträt noch durch eine Inkantation innerhalb der 'apollinischen Anrufung' (Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις) des Papyrus Berolinensis 5025 (PGM I 298–347 T 131). Es ergeht wiederum eine Weissagungsbitte an den 'Herrscher Apollon' (I 298), nachdem zuvor der Aberamentho-Logos auf ein Stück Leinwand geschrieben wurde. Merkwürdig ist nun, daß die Aufforderung am Anfang, der Herr der Mantik möge seine angestammten Sitze, den Parnaß und die delphische Pytho, verlassen (I 299), um mit Paieon persönlich zu erscheinen (I 298), abrupt abgelöst wird durch die Hinwendung zu einer Reihe von magisch-synkretistischen Potenzen mit offenbar wohlüberlegter rangmäßiger Skala vom Status des Engels[112] bis zu dem des Pantheos. Zu dieser Reihe gehören Jao, 'erster Engel Gottes, des großen Zeus' (I 300),[113] Michael, 'der Erhalter der himmlischen Welt' (I 301), Gabriel, 'der erste (der) Engel' (I 302), weiterhin Abrasax, 'der am Aufgang seine Freude hat' (I 303), und Adonai, 'der (du) den Untergang vom Aufgang her beschau(s)t' (I 304), also zwei dem Sonnenlauf zugewandte Hypostasen des himmlischen Hochgottes,[114] und nicht zuletzt Pakerbeth, 'der Vater des Kosmos, vor dem die ganze Natur zittert' (I 305), das heißt Seth unter einem seiner Zaubernamen als demiurgische und zugleich welterschütternde Urmacht.[115]

---

[106] Vgl. PGM Va 1 (Ἥλιε . . . ἔχε με συνιστάμενον). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 198.

[107] Bonner, Studies in Magical Amulets 201–202. Wortmann, BJ 168, 83. Sijpesteijn, OMRO 59/60, 190. Vgl. W. Fauth, SSM BN PDRŠŠA, ZDMG 120, 1970, 254–255. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 70/71 (7, 10).

[108] Dazu ausführlich Fauth, OC 67, 65–75. Vgl. ferner Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 100–101.

[109] Vgl. zu Apollon und Orpheus o.S. xxiii.xxv

[110] W. Fauth, Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten, OC 57, 1973, 112–115. Vgl. S. Eitrem, Varia, SO 21, 1941, 126.

[111] Harrauer, Meliouchos 73–75 schließt aus dem Vorkommen des Zauberworts μεσενκριφι (VI 34; vgl. u. Anm. 199 S. 69), daß Horus-Harponknuphis im Hintergrund stehe.

Während die personale Integration Jahwe-Jaos in seinen Erzengelkreis der Magie geläufig ist[116] und das Prinzip der Hypostasierung des Höchsten im inferioren Wirkungsfeld unterstreicht, setzt sich auf der anderen Seite die permanente Annäherung der Inkantation an den umfassenden Allherrscher, ob er nun abwechselnd hinter Zeus oder Seth sich verbirgt, ob er durch das magische Namenensemble um den Gott der Juden gleichsam paraphrasiert wird, weiter fort, indem ganz unspezifisch, sozusagen 'monotheistisch', das Haupt, das Siegel, die rechte Hand, der Mischkrug Gottes beschworen werden (I 305–309), um schließlich bei dem Deus aeternus selbst, dem 'Aion aller' (I 310) anzulangen.[117] Gewissermaßen flankiert aber ist seine aionische Wesenheit von den beiden kosmosintern ausgerichteten Manifestationsweisen des Judengottes, nämlich 'Adonaios, der aus sich selbst gewordenen Natur' (I 310–311) und 'Eloaios, dem untergehenden und aufgehenden' (I 311), also dem Herrn des über das Firmament wandernden Zentralgestirns. Damit ist der Kontakt zu Helios-Apollon am Eingang der Anrufung zumindest funktional hergestellt. Auch wenn dieser nicht noch einmal namentlich genannt, sondern mit μάκαρ (I 315) apostrophiert wird, geht aus der im ersten Unterabschnitt des Kapitels (IV 444 o.S. 35) bereits aufgetretenen Epiklese 'Führer des Himmels und der Erde, des Chaos und des Hades' (I 315–316) und dem ebendort (IV 455 o.S. 36) gleichfalls schon einmal demonstrierten Isopsephismus mit den Moiren (I 325–326) bei Verwendung der gleichen palindromatischen Formel (I 326) eindeutig hervor, daß nur er gemeint sein kann.

---

[112] Zu den ἄγγελοι im Zauber s. Wünsch, ARW 12, 39.

[113] L. Fahz, Ein neues Stück Zauberpapyrus, ARW 15, 1912, 418 erklärte diese merkwürdige Subordination aus der angeblichen Gleichung Hermes-Jao PGM V 174–175 ('Ερμῆν ... φωσφόρ' 'Ιάω). S. aber auch Heitsch, Hermes 88, 153–154.

[114] Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 313 (nr. 457 Σεμεσιλα [= Σεμεσιλαμψ] Γαβριηλ Ιηαω). Worrell, Orientalia NS. 4, 22–23/33 (116–121 ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲡⲣⲏ ... ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲥⲉⲙⲉⲥⲓⲗⲁⲙⲯ ⲙⲁϯ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧϭⲟⲙ ⲛ̄ⲓⲁⲱ ⲙⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄ⲁⲃⲣⲁⲥⲁⲝ ⲧⲉ ⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ 'Heil Re, ... Heil Michael, Heil Gabriel, Heil Semesilamps! Gib mir die Macht des Jao, die Kraft des Abrasax, die Anmut des Sabaoth!'). E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 8, 2, New York 1958, 172.—Bei Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 6). 179 ist ⲁⲃⲣⲁⲝ (Kurzform von Abrasax) der 'Erzengel' (ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ) des Sonnengottes (ⲡⲣⲉ).

[115] Smith, Studii Clasice 24, 175–179.

[116] Fauth, OC 67, 75–76.

[117] Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 184.

Allerdings nimmt seine magische 'Entlassung' zum Schluß wieder sehr nachdrücklich Bezug auf die auch sonst zum Vorschein gekommenen Eigenschaften primordialer Existenz, elementarer Autogenese und kosmosumgreifender, bis in die Tiefen des Abyssos hineinreichender Macht, zielt folglich auf die umfassendere Dimension eines Deus ultimus (I 341–346).[118] Ergänzend dazu bestätigt der apollinische Hymnos des Louvre-Papyrus 2391 (PGM III 235–259 T 132), daß der 'luftdurchlaufende pythische Paian' (III 259) aufgrund der weitreichenden Autorität des himmlischen 'Selbstherrschers' (III 240) sowohl solarer 'Himmelsläufer' (III 257) und 'Lichtbringer' (III 257) als auch chthonischer 'Erderschütterer' (III 257) sein kann, und ein ägyptischer Sargtext aus der Perserzeit (CG 29301, 21–22 Masp.) unterstreicht, daß diese Ambivalenz ein typisches Kennzeichen solarer 'Doppelseitigkeit' ist:

> Heil dir, Herr des Himmels, Herrscher des Totenreichs!
> Du steigst herauf zu den Oberen,
> du steigst hinab zu den Unteren,
> du erhältst am Leben Diese wie Jene.[119]

---

[118] Kroll, Gott und Hölle 457–458. Vgl. W. Fauth, Demogorgon, NGA 1987, 5, 86–87.

[119] Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 55. Vgl. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 118.

3. Helios αἰλουροπρόσωπος, Mithras, Jao, Seth und Agathodaimon

Der soeben zitierte Louvre-Papyrus (PGM III = Pap. Mimaut) enthält eine ganze Serie von magischen Apellationen an den Sonnengott unter diversen Benennungen oder Umschreibungen, besonders innerhalb der 'Zauberhandlung mit dem Kater' (III 162 T 132).[120] Voraus geht dabei das Ertränkungsopfer des heiligen Tieres (III 1–2), wodurch es symbolisch zu dem im Nil versunkenen Osiris (Hesies) gemacht wird.[121] Währenddessen gilt dem—wie bekannt (o.S. 29)—im Kater sich inkorporierenden Helios-Horus-Re ein λόγος mit dem Eingang 'Her zu mir, (du) in der Gestalt des Helios, katergesichtiger Gott!' (III 4–5) und mit dem Abschluß 'Erhebe dich für mich, katergesichtiger Gott, und erfülle (mir) folgendes!' (III 13 T 132).[122] Dazwischen stehen die bei der Beschwörung des Gottes verwendeten Nomina arcana, nämlich ein aus Βαρβαθιαω (Spielform von 'Αρβαθ 'Ιαω)[123] und Βαινχωωχ (demot. bꜣn kkw, kopt. ⲃⲁⲓⲛⲭⲱⲱⲭ 'Ba der Finsternis' = 'Seele des Ḥuḥ [des Gottes der Finsternis]')[124] gebildetes Palindrom sowie das bereits bekannte Σεσεγγενβαρφαραγγης (III 13). Wenig später, beim Aussprengen des Wassers, in dem der Kater ertränkt wurde, erwähnt die Rufformel an die unterirdische Hekate

---

[120] Eingehende Behandlung des Textes bei Harrauer, Meliouchos 12–53. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 81–102. Vgl. aber schon Delatte, BCH 38, 221–223.

[121] Zu Hesies s.S. Eitrem, Tertullian de bapt. 5. Sanctified by Drowning, CR 38, 1924, 69. K. Fr. W. Schmidt, Textkritische Bemerkungen zu den magischen Papyri, SO 3, 1925, 78.

[122] Harrauer, Meliouchos 12–14 (Aufzählung der Belege für Helios-Re mit Katzengesicht). Vgl. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2, 68–69 (Beschwörungsformular der Metternich-Stele). Sternberg-Hotabi, Ägyptische Rituale und Beschwörungen I. Die Metternichstele 362–365 (vs. 9–35).

[123] Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 101.108.—Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 82. 96 lesen bzw. ergänzen (unberechtigterweise) Βαρβα[ρ]ιαω ('lodernder Jao' [??]).

[124] K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-Hist. Kl. 1929, 4), Berlin 1929, 65. A. Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin 1934, 405. Hopfner, ArOr 3, 329–330.336. A. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 3, Bruxelles 1930, 124. Harrauer, Meliouchos 14 Anm. 7.80–81. R. Daniel, Some φυλακτήρια, ZPE 25, 1977, 151–152. ZPE 19, 253. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 111. Faraone-Kotansky, ZPE 75, 258 (Z. 12). 263. W. Brashear, Βαινχωωχ = 3663—No Palindrome, ZPE 78, 1989, 123–124. Vgl. Delatte, MB 18, 25. Eitrem, SO 19, 80.—PGM XIII 102–107.661–664. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 2.117 Βαινχωωωχωωωχνιαβ [Palindrom, auf eine aus Lorbeer geschnitzte Apollonfigur geschrieben]). Delatte, BCH 37, 277.

Neboutosoualeth,[125] welcher der—ebenfalls beschworene—Dämon des getöteten Tieres (III 50) untersteht, den Meliouchos (III 45–46),[126] hier wie schon anderweitig (o.S. 53) als Deckbezeichnung des solaren Mithras verwendet; danach folgt die auch PGM X 41–49 vorzufindende, das vorhergehende Βαινχωωχ (III 12) wiederaufnehmende Variationsreihe des Logos der Dunkelmacht Kuk-Ḥuḥ (III 53–58),[127] welche Σαβαωθ ευλαμωσι (III 56–57 Sabaoth ʻOlam)[128] einschließt, um mit χουχεωχ (III 58) zu enden. Licht und Finsternis zeigen sich demnach wiederum konträr zusammengestellt,[129]—eine auch im folgenden relevante Opposition.

Während auf der zweiten der drei bei dem Katzenopfer verwendeten Zauberlaminetten (III 15) das oben (S. 49) erwähnte Aberamen-tho-Palindrom (III 70) anzutreffen ist, erhalten die beiden nach Anweisung des Papyrus miteinander zu vertauschenden Figuren des peitschentragenden Helios und des eselsköpfigen Seth die dem Palindrom bedeutungsmäßig korrespondierende Beischrift Ἰωερβηθ, ἰωπακερβηθ, ἰωβολχοσηθ, ἰωαπομψ, ἰωπαταθναξ, ἰωακουβια, ἰωσηθ, φωκενσεψευ, αρεκταθουμισακτα (III 71*–79*).[130] Nach diesem deutlichen Beleg für die personale Kontamination des Sonnengottes und des chthonisch orientierten Sturm- und Wüstengottes[131] folgt der Exorzismus des aus dem getöteten Kater gewonnenen 'Botendämons' (III 72–73), und zwar bei Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax (III 77) und bei dem durch den Iaeo-Logos evozierten 'großen Gott' (III 77–80 T 132);[132] er enthält neben den Jao-Paraphrasen 'Αβλαναθαναλβα 'Ακραμμαχαμαρι[133] die dem Horus-Harpokrates eigentümliche glossolalische Folge Χαβραξ Φνεσκηρ Φιχοφνυροφωχοβωχ,[134] so daß unmittelbar nach der Rezitation dieses komplexen Logos die 'Erweckung' des Prototyps der dämonisierten Katze, des Helios αἰλουροπρόσωπος selbst (III 83–84) sich vollziehen kann. Er wird—nach dem Prinzip der synkretistischen Streuung innerhalb der Nomenklatur—mit Μίθρα Ναμαζαρ 'Αναμαρια (III 81), das heißt Mithras mitsamt den magischen Deformationsbildungen von ap. Nabarza (s.o.S. 18), und Δαμναμενεύς ('Bezwinger')[135] tituliert; dazu treten die Attribute 'heiliger König' (III 81), was für Mithras als Königsgott ebenso paßt wie für den griechischen Sonnengott, und ‘Steuermann’ (III 82), was auf die Funktion des Horus (Helios-Meliouchos), der jugendlichen Sohnhypostase des Re, als Lenker des ägyptischen Sonnenschiffs anspielt,[136] von den indigenen Hymnen ausgiebig gewürdigt:

---

[125] Vgl. Fauth, ZPE 57, 94–95.

[126] Vgl. Audollent, Defixionum Tabellae 41 (nr. 22, 32 u.ö.). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 17 (nr. 54, 12–13).—Der Ausdruck τὰ μέλη τοῦ Μελιούχου spielt pseudoetymologisch mit dem Namen, als ob dessen erster Bestandteil τὸ μέλος (‘das Glied’), nicht τὸ μέλι (‘der Honig’) wäre.

[127] Vgl. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 141–142.—Zu ähnlichen Reihungen s. PSI I 28, 42 (χυχ ... βασιλεῦ χθονίων θεῶν πανχουχι). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136.141–151. Fauth, ZPE 98, 63. PGM IX 4. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 51. Delatte, BCH 38, 189–191. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54.57. Mouterde, MUSJ 15, 124 (Z. 18). 127. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 64/65 (VIII 10 bʻkʻksjkhekh). Bilabel-Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte 329/335 (nr. 123 ⲃⲁⲭⲟⲩⲭ). Wortmann, BJ 168, 108–109. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 9 (nr. 53, 7–9 αχυχ βαχυχ ... χυχ βαζαχυχ). 11.—S. ferner Eitrem, SO 19, 78. Th. Hopfner, Der religionsgeschichtliche Gehalt des großen demotischen Zauberpapyrus, ArOr 7, 1935, 114–115. Jordan, GRBS 26, 191.—Zur Etymologie von Βακαξιχυχ(ⲃⲁⲭⲩⲭⲥⲓⲭⲩⲭ) s. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 162/163 (XXVIII 31 ‘Ba des Ḥuḥ, Sohn des Ḥuḥ’). Vgl. auch Daniel, ZPE 19, 258. 264. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 11 (= äg. bꜣkkw ‘Seele der Dunkelheit’).

[128] Audollent, Defixionum Tabellae 23 (nr. 15, 35.37) u.ö. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom 84. R. Ganschinietz, Eulamo, ARW 17, 1914, 343–344 (von assyr. ullamu ‘ewig’). Preisendanz, Akephalos 35–37 (‘der Schönleuchtende’ [griech. εὖ + *λαμ[π]-]; sicher falsch). Vgl. Jacoby, ARW 28, 283–284. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54.62 (Z. 100). Jordan, GRBS 26, 192.

[129] Delatte, MB 18, 10.23–26. Vgl. M. Vandoni, Il papiro magico Palau Rib. 126, RIL 102, 1968, 533 (Ωρ ααα Ηλ ααα Βαινχωωχ).

---

[130] Vgl. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54–55.61–62. Jordan, ZPE 19, 245–248. J. H. Johnson, Demotic Magical Spells Leiden I 384, OMRO 56, 1975, 38/39.40/41.48/49.—Nach Harrauer, Meliouchos 23–25 späterer Zusatz (unbewiesen).

[131] Delatte, BCH 38, 192.200. Hopfner, ArOr 3, 133. Vgl. ferner Fauth, OC 57, 112–115 (Seth—Horus-Re—Jao Abrasax). F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 161 (nr. 9 Seth—Mithras [?]).

[132] Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 112–113 (nr. *140). 118 (nr. 151). 122 (nr. *159). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 21 u.Anm. 1. 98.

[133] Αβλαναθ = אב לן את ('Vater uns [bist] du'). W.W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1, Leipzig 1885, 192 Anm. Anders E. Schmidt, Zu dem Zaubergesang der Nekyia, ARW 13, 1910, 624 (PGM XXIII 7 'Αβλαναθά = hebr. ablan atha 'Vater komm [zu] uns!').—Zu Αβλαναθαναλβα Ακραμμαχαμαρι Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 25). 68. D.M. Robinson, Magical Text from Beroea in Macedonia, in: Classical and Mediaeval Studies in Honor of F.K. Rand, New York 1938, 249–251.

[134] Koptische Variante bei Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 3 **ⲛⲭⲁⲃⲁⲣⲁⲭ ⲣⲓⲛⲓⲥⲭⲓⲣ ⲫⲩⲛⲉⲣⲱ ⲫⲱⲛⲧⲉⲗ**). 180–181.—Nach Bonner, JEA 16, 7–9 ergeben die (auch auf der oben S. 50 beschriebenen Harpokrates-Gemme aus Athen eingravierten) Zaubernamen Χαβραξ, Φνεσχερ, Φιχρο, Φνυρω, Φωχοβωχ addiert den Zahlenwert 9999, wie angeblich auch die Folge Φρη ανωϊ φωρχω φυυυυ ρορψις οροχωωϊ (PGM IV 2428. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 148) als Chiffre für den 'Αγαθὸς Δαίμων (spekulativ).

[135] PGM II 167 (Δαμναμενευς Σεμεσιλαμ). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 30. Vgl. Clem. Al. strom. 5, 8, 45 (Δαμναμενεὺς ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων). Wünsch, RhM NF. 55, 82. Antike Fluchtafeln 9. Dölger, Sol Salutis 364. McCown, TAPhA 54, 130.139. Mouterde, MUSJ 15, 110.115. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 51 (nr. 14). 54 (nr. 50). 224–225 (nr. 306). W. Brashear, Trifles, ZPE 56, 1984, 65–66. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 49 (nr. 19, 2–7 Δαμναμενευς Ακραμμαχαμαρι). 51. Faraone-Kotansky, ZPE 75, 258 (Z. 25). 264.

> Groß an Erscheinungen in der Msktt-Barke,
> ehrfurchtgewaltig in der Mʿndt-Barke
>
> Strahlender Horus, Herr der Abendbarke,
> Herrscher, Herr der Morgenbarke[137]

Daß der Papyrus Mimaut kurz danach erneut den ‘mächtigen Seth Typhon’ (III 86) einbezieht, ist insofern nicht verwunderlich, als er nach dem ‘Spruch der Räucherung für Re’ des Amenhotpe-Rituals zur Göttermannschaft des Sonnenschiffs gehört (‘für Seth am Bug der Barke des Re’)[138] und daher in der ‘Anbetung des Re Harachte’ dementsprechend ‘der hinter der Kajüte’ (ḥꜣ kꜣr) heißt.[139] Wenn somit die Beschwörung des αἰλουροπρόσωπος ἄγγελος (III 92), des pneumatisierten Katers,[140] unter das Vorzeichen des katergesichtigen Sonnengottes, gleichermaßen aber auch unter das seines Kontrahenten Seth-Typhon tritt, so ist das angesichts der erwähnten, aus älterem Material belegbaren Gegebenheiten einer Syzygie von Hell und Dunkel in der Solarsphäre keineswegs mit Harrauer[141] als ‘äußerst befremdlicher Synkretismus’ zu bewerten, zumal A. Delatte vor län-

---

Koptische Variante (Δⲁⲙⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲩ) in einer Sonnenanrufung (Römer-Thissen, ZPE 84, 176/178 rs. 7. 9).—Der Argumentation von Harrauer, Meliouchos 30–31 bezüglich Meliouchos-Damnameneus vermag ich nicht zu folgen.

[136] Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 19 (nr. 17, 52). 66 (nr. 51, 19 mꜣ ꜣj-Ḥrw m-jrj-ḥm ‘daß ich Horus erschaue als Steuermann’). Vgl. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 738–739. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis 19–20. Wortmann, BJ 166,69–70. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 116 (nr. 146). Philipp, Mira et Magica 76–77 (nr. 99–102). Harrauer, Meliouchos 28–29.

[137] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 143 (nr. 38, 12–13). 298 (nr. 129, 120–121); vgl. 186 (nr. 71, 70).

[138] Vgl. Erman, ZÄS 38, 22. Nagel, BIFAO 28, 34–36 fig. 1. Zandee, ZÄS 90, 151–152.155. Assmann, Re und Amun 75–76.—Zu Seth als Verteidiger der Sonnenbarke s. Te Velde, Seth 99–108. Vgl. Kroll, Gott und Hölle 185. J.F. Borghouts, ꜣḫ.w (akhu) and ḥkꜣ.w (Hekau). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic and the Concept of the Divine Creative Word, in: A. Roccati-A. Siliotti (Eds.), La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Milano 1987, 39.

[139] Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 188.195.

[140] Zur pneumatischen Verbindung zwischen dem theriomorphen Gott und seinem dämonisierten Tier s. Harrauer, Meliouchos 14–15.

[141] Meliouchos 20–22.

gerem bei dem rätselhaften ᾿Ακέφαλος θεός (s.o.S. 38) ein Konglomerat von solaren und typhonischen Anteilen ermittelt hat,[142]—eine Erklärung für den Umstand, daß aufgrund der gelegentlich bis zur Gestalteinheit vorangetriebenen altägyptischen Personalunion Horus-Seth[143] die magische Appellation Μουωρ (PGM VII 305 = Μουι ῾Ωρ, kopt. ⲙⲟⲩⲱⲣ, demot. mꜣ Ḥr 'Löwe Horus'; s.o.S. 28)[144] durch Μουσηθ (= Μουι Σηθ 'Löwe Seth')[145] ihre Ergänzung bezüglich der vom Löwensymbol ansichtig gemachten Feuer-Licht-Natur findet.

Das anschließende Gebet, mit Wendung gegen Sonnenuntergang (vgl. o.S. 36) zu Helios gesprochen (III 95.97), wobei die Barthaare des Katers als Phylakterion dienen (III 96–97),[146] verrät übrigens die gleiche synkretistische Verschmelzung von Sonnengott, Mithras und Seth: Zunächst ergeht eine Aufforderung zum Anhalten der heiligen Himmelsbarke (III 99), einem durch Zauberzwang bewirkten kosmisch katastrophalen Ereignis;[147] folglich ist mit Blick auf deren Insassen und Lenker gleich darauf von Meliouchos (III 100),[148] von Helios (III 100) und—praktisch mit denselben Worten wie zuvor (III 81)—von Mithras Nabarza Damnameneus (III 100–101) die Rede,[149] und zwar erneut unter Hervorhebung seiner Position als Hochgott (III 102) und seines Amtes als Schiffer und Steuermann des κύριος θεός Re (III 102–103),[150] dessen Zaubertitel Μενωφρις und Κμεβαυ von Harrauer chthonisch gedeutet wurden,[151] aber wohl eher auf die

---

[142] BCH 38, 189–200.234.

[143] Te Velde, Seth 68–70 u.fig. 10.

[144] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 14. Schmidt, GGA 196, 172 (= äg. mꜣj-Ḥr). Vgl. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 242.

[145] F. Maltomini, I papiri greci, in: E. Bresciani (Ed.), Nuovi papiri magici in Copto, Greco e Aramaico, SCO 29, 1979, 64 (I 15). 72–73 (= Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 237 (nr. 96, B 3. C 3). 242.

[146] Vgl. Martin, Genava 6, 56–64 (Z. 7–8) fig. 1.2. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 119–120 (Bindezauber bei den Haaren einer Katze mit Bezug auf den solaren Gott Λαμφουρη). Vgl. o. Anm. 26.

[147] Vgl. Harrauer, Meliouchos 26–27 mit Verweis auf E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher, Darmstadt 1984², 277. S. ferner Assmann, Ägypten—Theologie und Frömmigkeit einer antiken Hochkultur 85–86.

[148] Zum Charakter des Meliouchos auf der Himmelsbarke s. Harrauer, Meliouchos 68–70.

[149] Harrauer, Meliouchos 28–29 (mit Beurteilung der Textdoubletten).

[150] Vgl. Heerma van Voss, Ein ägyptischer Papyrus in Houston 59.

[151] Meliouchos 29 Anm. 26.

Schönheit (Mn-nfr)[152] und Schöpferkraft (qm-bꜣw)[153] des Sonnengottes gehen.

Die möglicherweise irritierend wirkende wechselnde Konfrontierung, Differenzierung und Identifizierung der einzelnen Namen und Figuren entspricht durchaus der akkumulativen und zugleich potenzierenden Methode des magischen Denkens. So kann es nicht befremden, daß bei der Stimulation des Sonnengottes zur Vergeltung an den Frevlern, 'die dein heiliges Abbild mißhandelt haben, die die heilige Barke verletzt haben' (III 114),[154] nun die schon geläufigen Nomina magica des kampfkräftigen und furchterregenden Seth, gleichsam zwecks Aktivierung der konträren Dynamis, mitsamt dem Aberamentho-Palindrom herangezogen werden (III 115–119; s.o.S. 57),[155] gefolgt von der großen Zwangsformel (III 120–121).[156] Registriert man also einerseits, daß PGM VII 848–858 (T 133) die Erzeugung eines Schattens in der Sonne, ein antisolarer Akt, seitens des mit einem Katzenschweif bekränzten Zauberers durch das Seth-Appellativ Ερβηθ (VII 849) eingeleitet und durch dessen Erweiterung (VII 857) abgeschlossen wird, kann es andererseits innerhalb des Kontextes der magischen Litanei sich ohne weiteres mit dem schon bekannten Solarepithet Βρε/ηθ verbinden (VII 849–850).[157]

Nachdem der soeben betrachtete λόγος in der Profilierung des Helios neben mithrischen und sethianischen Tönungen auch Anklänge an die Sphäre des Judengottes (Jao Sabaoth) erkennen ließ (III 110–111.119–120 T 132),[158] kommt dieser im abschließenden Gebet an Helios bei Sonnenaufgang (III 129) insofern dominierend zur Geltung, als der Zauberer sich mit dem 'Urmenschen Adam' (vgl. o.S. 31) identifiziert (III 146) und den Herrn des Lichts mit den mannigfachen Namen des von der 'Mithrasliturgie' (IV 594–595; s.o.S. 10) ihm gleichgesetzten Jao beschwört.[159] Dabei wird der letztere zum Teil durch die ihm eigenen Epiklesen, zum Teil durch die Vierzahl seiner Erzengel repräsentiert (III 149–150).[160] Auf solche multiplizierte Weise rückt nun der θεὸς κύριος 'Ιαιωλ (III 150)[161] an Helios heran, den zahlreiche Beifügungen[162] erneut als 'den größten im Himmel'

---

[152] Hopfner, ArOr 3, 140 Anm. 10. Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 285 (§ 182).—Schmidt, GGA 196, 179 vergleicht PGM VII 633 (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 29) und zieht GGA 193, 453 die koptische Passage PGM III 651 (ⲛⲏϥ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲁⲛ ⲛⲡⲏⲧ 'Nef ist mein wahrer Name') heran, wobei er kopt. ⲛⲏϥ zu äg. nfw 'Schiffer' (ὁ ναυτικός) stellt.—Zur Problematik des Namens Μενωφρις s. auch J. von Beckerath, Die angebliche Ära des Menophris, ZDMG 126, 1976, 5–9.

[153] Thissen, ZPE 73, 305 (vgl.o.S. 51 Anm. 92).

[154] Zum Kampf des Horus auf der Barke des Re mit den Götterfeinden s. den Horus-Mythos von Edfu bei Sternberg, Mythische Motive 21–35.

[155] Vgl. Harrauer, Meliouchos 30–31 u.Anm. 29.—Davon, daß der Sprecher sich mit Seth identifiziert, wie bei Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 28 in der Fußnote zu Z. 115* behauptet wird, kann demnach keine Rede sein.

[156] Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 88/89.90/91.99 hieße μασκελλι 'junger Kater' (zu kopt. ⲙⲁⲥ 'jung', ⲕⲗⲏ, ⲕⲉⲗ 'Katze'). Vgl. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 60.101.—Abgelehnt von H.J. Thissen, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri, in: U. Verhoeven-E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain (Orientalia Lovaniensia Analecta 39), Leuven 1991, 298 (zu hebr. mśkjl 'Hymnus' [?]). Vgl. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 24 (zu nr. 54, 27–28).

[157] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 37. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 228–234 (§ 141–144).

---

[158] Vgl. PGM IV 364–365 (κατὰ τοῦ Βαρβαριθα χενμβρα βαρουχαμβρα καὶ κατὰ τοῦ 'Αβρατ 'Αβρασαξ Σεσεγγενβαρφαραγγης). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 84. S. Kambitsis, Une nouvelle tablette magique d'Égypte, Musée du Louvre Inv. E 27145—III^{e} ou IV^{e} siècle, BIFAO 76, 1976, 213–223 (Z. 2 Βαρβαριθαι; 15 Βαρβαραθαμ χελουμβρα Βαρουχ 'Αδωναι). Jordan, ZPE 72, 249 (Z. 34 βαρβαραθαμ χαλουμβρα Βαρουχ 'Αδωναιου). Faraone-Kotansky, ZPE 75, 258 (Z. 1 βαρουχ 'Ιαω). 259. Wortmann, BJ 168, 60. 74 (Βαρβαραθαμ). Maltomini, SCO 29, 110. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 32.52.102–107. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 176 (nr. 46, 15–16 Βαρβαραθαμ χελουμβρα βαρουχαμβρα 'Αδωναιου). 181 (nr. 47, 15). 188 (nr. 48, 17). 195 (nr. 49, 34). 207 (nr, 50, 34.36). 212 (nr. 51, 11–12). F. Maltomini, Due papiri magici della Bibiotheque Publique et Universitaire di Ginevra, SCO 36, 1986, 300.304–305 (Z. 21–22 βαρβαραθαμ χελουβρυ β[αρουχ αβραμ Σεσε]ζεγγενβαρφαρανγης). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 137 (nr. 75, 21–22). 141.

[159] Harrauer, Meliouchos 44–45. Vgl. allgemein zu Jahwe-Jao in den Zaubertexten O. Eissfeldt, Jahwe-Name und Zauberwesen, ZMR 42, 1927, 169–176 (= Kleine Schriften 1, Tübingen 1962, 157–162).—Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 134–135 zählt im wesentlichen nur Stellen auf, die den Judengott erwähnen. Eine angemessene Beurteilung erfolgt nicht, da der Verfasser einer oberflächlichen Konglomerattheorie zuneigt.

[160] Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 8, 2, 171. Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 162 (nr.211 Μικαήλ... 'Ιάω Σαβαὼ 'Αδωνὲ 'Αβρασαξ Δαμναμεναίου Οὐριὴλ Γαβριήλ). Sijpesteijn, OMRO 59/60, 189–192 ('Ιαω 'Ιαω 'Ιαω Σαβαωθ 'Αδωναι... Οὐριὴλ 'Ραφαὴλ 'Ραγουὴλ Μιχαὴλ Σουριὴλ Γαβριὴλ Ουαιήλ). Daniel, ZPE 41, 275–276 (Βαρουχ 'Αδωναι Ειαω Σαβαωθ Ελωαιε Ουριηλ Γαβριηλ Μιχαηλ Ραφαηλ Αναηλ Φαναηλ Σαραφιλ Ισαραηλ Αιλαμ Σεμα αιλαμ Θωβαρραβαυ 'Αβρασαξ 'Αβλαναθαναλβα... 'Ακραμμαχαμαρει Σεσεγγενβαρφαραγγης). Harrauer, Meliouchos 45–47 (mit Vergleich von PGM X 41–49 Μιχαήλ 'Ραφαήλ Γαβριήλ Σουριήλ Ζαζιήλ Βαδακιήλ Συλιήλ... 'Ιάω Σαβαώθ 'Αδωναί). J. Naveh, A Recently Discovered Palestinian Jewish Aramaic Amulet, in: M. Sokoloff (Ed.), Aramaeans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition, Ramat-Gan 1983, 84 (Z. 3–7.13–16). 87.—Zu Abrasax als Engel vgl. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 42.230/231 (Geniza 6, 1, 11–12 אברסכס מלאכה).

[161] 'Ιαιωλ ist magische Metathese von 'Ιαωιλ (= Jao El). Vgl. Harrauer, Meliouchos 48 Anm. 51 (mit anderen Vorschlägen).

[162] Vgl. zum folgenden Harrauer, Meliouchos 33–35.39.41.43.

(III 130), als apollinischen Seher (III 133), als gold- und feuerglänzenden Lichtspender (III 133–135.144.155), als machtvollen Weltenherrn (III 135) und als Hort von Wahrheit und Gerechtigkeit (III 156–157) preisen,—unaufhörlich der Bewegung des Himmelslaufs einschließlich des Auf- und Untergangs anheimgegeben (III 136–140), von der vollendeten Form des kreisrunden Rades (III 139.141), 'Bote des heiligen Lichts' (III 140–141).

Außer mit Jao-Jahwe konfundiert ihn der λόγος nun weiterhin mit dem ägyptischen Urgott Amun-Kematef-Kmeph (äg.km-ꜣt-f 'der seinen Augenblick vollendet')[163] durch die Titulatur Περακομφθω Ακ Κ̣μηφ (III 142 'Herr Erschütterer der Erde, Glanz-Kmeph')[164], wobei κομφθω (kopt. ⲕⲙⲡⲧⲟ, demot. km-t’)[165] früher von Jacoby als 'Schöpfer der Erde' (qmꜣ-tꜣ 'der die Erde schafft') gedeutet worden war,[166] während Harrauer neuerdings für die Übersetzung 'Erderschütterer' eintrat,[167] unter Hinweis auf den dem Arbath Jao geltenden Passus PGM IV 1322–1323 Κομφθο Κομασιθ Κομνουν, ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην ('Erderschütterer, Bodenerschütterer, Urfluterschütterer, welcher erschüttert hat und noch erschüttert die bewohnte Erde').[168] Doch ist die Auffassung Jacobys ('Erdschöpfer, Bodenschöpfer,

---

[163] Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 92 (nr. 70, 1–15). 93.—Zum Namen s. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 130 (nr. 91, 3 Jmn-Rʿ w-kꜣ-mwt.f 'Amun-Re Ḳamutef'). Thissen, ZPE 73, 305. Vgl. Schmidt, GGA 193, 449 (mit der Deutung kꜣmwt.f 'Stier seiner Mutter'). Youtie-Bonner, TAPhA 68, 56. 72. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 378–379. Harrauer, Meliouchos 42–43. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 78.—Zu Amun ('der Verborgene') s. A. Barucq-F. Daumas, Hymnes et prières de l'Égypte ancienne (LAPO 10), Paris 1980, 184.514.

[164] Merkelbach-Totti, Abrasax 92 ('Herr des großen Erdbebens'). Περα- zu kopt. ⲡⲉⲣⲱ 'König' (Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 150). Vgl. Jacoby, ARW 28, 271–272. Daniel, ZPE 19, 258 (Z. 3). 260.—ⲡⲉⲣⲕⲙⲏⲙ 'Herr der Dunkelheit' (zu kopt. ⲕⲙⲏⲙⲉ 'Dunkelheit'. Crum, A Coptic Dictionary 110b. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 64).—'Ακ durch Assimilation aus 'Αχ (= äg. Aḫ 'Glanz'; s.o.S. 30).

[165] Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 58/59 (VII 6 qm-t).—Metathetisch deformierte Form (κομπωθ) auf einer Defixionstafel des Museums Rolin d'Autun (J. Marcillet-Jaubert, Tabella Defixionis Augustodunensis, ZPE 33, 1979, 185 [δαμναμευς κομπ/φωθ = Δαμναμενευς Κομπ/φθω]).

[166] ARW 28, 272 Anm. 1. Vgl. schon F. Ll. Griffith, The Old Coptic Magical Text of Paris, ZÄS 38, 1900, 93.

[167] Meliouchos 40.—So schon früher Schmidt, GGA 193, 447–448. 196, 171–172.

[168] Vgl. M.P. Nilsson, The Anguipede of the Magical Amulets, HThR 44, 1951, 61–64. Philonenko, CRAI 1979, 303 (zur lichthaft-solaren [Hahnenkopf] und zur erdhaft-dunklen Seite [Schlangenfüße] des kosmischen Jao).

Abgrundschöpfer') zuletzt von H.J. Thissen wieder verteidigt worden,[169] hätte danach also auch Gültigkeit für die koptische Passage PGM III 680 (**ⲛⲧⲕ ⲕⲙⲡⲧⲟ ⲡⲥⲟⲓ ϯ[·]ⲉⲣⲟ ⲛⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [ⲟ̄] … ⲛⲟⲧ ϩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲛ** 'Du bist Erdschöpfer, Pśoi, Sohn des Re, der große Gott . . . der im Urgewässer ist').[170] Der darin apostrophierte Pśoi (Śai) wird aber nun PGM III 144–145 nach Amun-Kmeph mit dem Sonnengott verschmolzen,[171] indem letzterer 'der sich im Ozean befruchtende große Psois, Gott der Götter' geheißen[172] und bei dem Urei beschworen wird (PGM 144–146 T 132).[173]

Die Σύστασις πρὸς Ἥλιον (PGM III 495–575 T 134)[174] gehört zwar nicht mehr zum Komplex der Zauberhandlung mit dem Kater, läßt sich jedoch insofern an sie anknüpfen, als der 'aus den vier Winden der Welt' (III 496–497) sich nahende 'luftdurchwandelnde große Gott' (III 497),[175] eben Helios, unter den dem Magier wohlbekannten wechselnden, mit unterschiedlichen Nomina arcana belegten Stundengestalten des Tages auch die des Katers aufzuweisen hat (III 507–509) und daß er, während einer jeden der zwölf Stunden des Tages kreativ tätig, neben zahlreichen anderen Tieren, Pflanzen und Steinen den Kater erschafft (III 520–521). Der zum Teil leider stark defizitäre Text des offenbar wiederum vom Orient inspirierten genetischen Zyklus[176] bietet im Reigen der dem Sonnengott verliehenen Zaubernamen außer 'Ακραμμαχαμαρει (s.o.S. 58)[177] das auf die Lichtnatur zielende Βαζητοφωθ (III 506 'Ba, Sucher des Lichts'),[178] das Mächtigkeitsappellativ des Helios-Mithras Δαμναμενεύς (III 511; s.o.S. 58) und schließlich die den Konnex zum solaren Jao herstellende Reihe 'Αδωναὶ . . . καὶ Γαβριὴλ . . . 'Ιαρβαθαχραμνηφιβαωχυυμεω (III 535–536). Der Konnex verstärkt sich im Zuge der zunehmenden pneumatisch-kosmogonischen Sublimation (III 550–558) und mündet in die Plazierung des Kosmosherrschers Jao an der Weltachse (III 572–575).

---

[169] Thissen, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri 301–302.

[170] Preisendanz, Papyri Graecae Magicae 1, 60/61.

[171] Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I, 66 (nr. 37 'Du bist ja der Körper des Śai' [äg. Śꜣj = Pśoi, kopt. **ⲡⲥⲟⲓ**]).—Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 26/27 (II 5 p śʿj nt ḫn p nwn aʾnj p wjn n-j aḫn, 'Pśoi, der im Abgrund ist, erleuchte mich!').—Schmidt, GGA 196, 172 (PGM III 680 **ⲡⲧⲕ** (sic!) **ⲕⲙⲡⲧⲟ ⲡⲥⲟⲓ** 'Du bist der Erderschütterer, du in der Höhe').

[172] J. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique (Orientalia Lovaniensia Analecta 2), Leuven 1975, 177–244. Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 22 n. 36. Thissen, ZPE 73, 305. Harrauer, Meliouchos 40–41. Vgl. Griffith, ZÄS 38, 93. Schmidt, GGA 193, 449 (ψοειω 'in der Höhe Großer'). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 92/93 ('zweimal großer Pschai'). 101.—S. ferner J. Quaegebeur, La designation 'Porteur(s) des dieux' et le culte des dieux crocodiles dans les textes des époques tardives, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 169.

[173] Zum Urei s.S. Morenz, Ägyptische Religion, Stuttgart 1960, 187–189. Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei 76–78. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 317 (nr. 137). Vgl. Johnson, Enchoria 7, 61/68 (3, 9). Harrauer, Meliouchos 39–40 u.Anm. 41.—Schmidt, GGA 193, 449–450 weist auf das Ei als Sonnensymbol hin. S. dazu auch K. Preisendanz, Aus der Geschichte des Uroboros, in: Brauch und Sinnbild. Festschrift für Eugen Fehrle, Karlsruhe 1940, 202–204.

[174] Zum Begriff der σύστασις s.K. Preisendanz, Miszellen zu den Zauberpapyri, WS 40, 1918, 2–5. S. Eitrem, Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie, SO 8, 1929, 49–50 (mit Belegen).

[175] Schon im mesopotamischen Gilgameš-Epos ist der Sonnengott Herr der Winde (G. Wilhelm, Neue akkadische Gilgameš-Fragmente aus Ḫattusa, ZA 78, 1988, 113).—Zum Viererschema vgl. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 53 (nr. 39, 14–15 [wnw-n.f wꜣwt-]4 jmjwt-pt znw-n.f wꜣwt-4 jmjwt-tꜣ 'Die vier Wege im Himmel stehen ihm offen, die vier Wege in der Erde sind ihm aufgetan').—Zu den vier Winden in Ägypten s.C.de Wit, Les génies de Quatre Vents au temple d'Opet, ChrÉg 32, 1957, 25–39. A. Gutbub, Die vier Winde im Tempel von Kom Ombo (Oberägypten). Bemerkungen zur Darstellung der Winde im Ägypten der griechisch-

Die 'Pneumatisierung' des solaren Weltregenten und Weltschöpfers hat ihr ägyptisches Äquivalent in einigen Versen hymnischen Gepräges auf den dem Ur- und Schöpfergott Amun (Kmeph) und dem Luftgott Śu (s.o.S. 39) gleichgesetzten Re:[179]

Du bist Amun, du bist Śu,
du bist höher als alle Götter.
Du bist heilig, unantastbar an Gestalt
in den vier Winden des Himmels,
die, sagt man, hervorgehen aus dem Munde seiner Majestät.[180]

---

römischen Zeit, in: O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, 328–353.

[176] Vgl. W. Gundel-H.G. Gundel, Astrologumena (Sudhoffs Archiv Bh. 6), Wiesbaden 1966, 316.

[177] Daniel, ZPE 50, 152. Vgl. Smith, Studii Clasice 24, 178. Jackson, VC 43, 70–71.—Erklärung des Zaubernamens bei G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1965², 97.

[178] Variante Βαδητοφωθ auf einer Goldlamelle von Bostra (4.Jh.n.): R. Kotansky, Magic in the Court of the Governor of Arabia, ZPE 88, 1991, 42 (Z. 9–10). 45.

[179] Zur Eigenart der ägyptischen Göttergleichungen s.H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, ZÄS 75, 1939, 40–52. Hornung, Der Eine und die Vielen 82–85. J. Leclant, Syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique, in: F. Dunand-P. Lévêque (Eds.), Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité (EPRO 46), Leiden 1975, 6–12. W. Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches, in: G. Wießner (Hrsg.), Synkretismusforschung Theorie und Praxis (Göttinger Orientforschungen, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Band 1), Wiesbaden 1978, 88.92–93.106.

[180] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 292 (nr. 128, 103–106). Vgl.

Man versteht daher, warum hier auch die Jao-Komponente des Sonnengottes überlagert wird von der des selbstentstandenen, aus dem Urwasser gewordenen ägyptischen Kosmoplasten (III 554),[181] der—wie die Winde—auch Götter und Menschen aus seinem Munde oder seinen Augen entließ:

> Der aus dem Urgewässer hervorkam,
> als die Erde in Finsternis lag.
> Die Götter kamen aus seinem Munde, die Menschen aus seinem Auge.
> Er schuf den Erdboden, um sich darauf niederzulassen
> beim ersten Mal seines Entstehens,
> der dieses Land erschuf und alle Dinge hervorbrachte.[182]

Um aber an der solaren Substanz des göttlichen Ur- und Schöpferwesens keinen Zweifel aufkommen zu lassen, mischt der griechische Zauberpapyrus deren onomastische Kennzeichen ʽΑρπονκνουφι (III 561 'Harpokrates-Knuphis'), das heißt die personale Einheit des sonnenhaften Horus-Harpokrates mit dem chthonisch-primordialen Knuphis-Chnum-Agathodaimon (s.o.S. 29),[183] ferner ʽΑρουαρ (III 561;

Assmann, Ägypten 276–277.—Zu Amun als Gott der Luft und Herr der Winde s. W. Spiegelberg, Amun als Gott der Luft oder des Windes (πνεῦμα), ZÄS 49, 1911, 127–128 (mit Verweis auf den Straßburger Petubastis-Papyrus [Pap. Spiegelb.1, 7]), wo die vier Winde als 'Diadem des Amun' bezeichnet werden). M. Görg, Der Eine oder die Vielen, in: R. Schulz-M. Görg (Hrsg.), Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, 124.

[181] Zum mythologischen und philosophischen Hintergrund s. Whittaker, Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟCΤΑΤΑ 206–207 (mit Hinweis auf PGM I 341–342. IV 939–945.1986–1988. XIII 63–64.268–269).

[182] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 274 (nr. 127 A, 14–15); vgl. 288 (nr. 129, 28–31). Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 11 (nr. 13). Re und Amun 226–227.235–236.239–240.—Zur Gleichung Chnum-Pan als Vorsteher der Winde s. Roscher, Pan als Allgott 66–72. S. ferner J. Zandee, Der androgyne Gott in Ägypten ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers, in: M. Görg (Hrsg.), Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig (Ägypten und Altes Testament 14), Wiesbaden 1988, 270–276.

[183] PGM I 27 (Ἀγαθὸς Δαίμων ʽΑρπονκνουφι). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 4.—Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1,110/111 (XVI 6 'rp-'on ghnwph).—Bonner, Studies in Magical Amulets 162. 257. Hopfner, ArOr 3, 128.148–149. P. Perdrizet, ΒΡΙΝΤΑΤΗΝΩΦΡΙΣ l'un des noms magiques du dieu Chnum, in: Mélanges Maspero 2, 1 (MIFA0 67), Le Caire 1934/37, 137–144. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 54 (Z. 15–16). 65. Wortmann, BJ 166, 87–88 (Belege). Delatte-Derchain, Les intailles magiques 120 nr. 155 (Der Gott des Urwassers Nun hält die Sonnenbarke, auf deren Lotossitz das Horuskind mit der Peitsche des solaren Wagenlenkers thront; auf der Rückseite liest man ʽΑρπονχνουφι). M. Marcovich, Sator Arepo = 'ΑΡΠΟΝ (ΚΝΟΥΦΙ) 'ΑΡΠΩΣ (Harpokrates), ZPE 50, 1983, 164. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 54.

äg. Ḥr-wr [Her-ur] ‘der große bzw. ältere Horus’)[184] und ʽΑρσαμωσι (III 583; o.S. 52) ein. Zu der solchermaßen praktizierten, auf den ‘Erdschöpfer’ (Pśoi, Amun-Kneph, Chnum-Knuphis) abgestellten ägyptisch-jüdischen Theokrasie tritt ergänzend und erhellend aus den koptischen Zaubertexten die Qualifizierung des Jao Alpha (ⲓ̈ⲁⲱ ⲁⲁⲁⲁⲁⲁⲁ) als erster der sieben durch die siebenfache Wiederholung des Anfangsbuchstabens symbolisierten Planetenherrscher (= Helios)[185] und daraus folgend seine nach dem kosmischen Viererschema vorgenommene Verankerung im zodiakalen Universum mit den prosopographischen Merkmalen der aus der ägyptischen Sonnentheologie vertrauten polytheriomorphen Eidetik des den Planeten- und Fixsternhimmel durchlaufenden Helios-Re (s.o.S. 45):

Dessen Haupt im Himmel ist,
dessen Füße im Abgrund sind,
dessen Vorderteil schafsgesichtig ist,
dessen Hinterteil drachengesichtig ist[186]

Dessen Vorderteil löwengesichtig ist,
dessen Hinterteil bärengesichtig ist,
der mit der Falkengestalt,
der mit dem Drachengesicht.[187]

Die Wesensberührung zwischen dem paganen Sonnengott und Jao im Zeichen magisch motivierter personaler Fusion bekräftigt sich weiterhin dort, wo anstatt des griechischen Helios orientalische Numina solaren Charakters seinen Appellativen eingemischt oder angereiht sind,—etwa auf einem Amulett gegen Fieber[188] oder im Formelkanon beim Vergraben eines Zauberringes zwecks Überantwortung des Kontrahenten an den Totengeist (PGM V 350–355 T 135),[189] während ein koptischer Kodex des fünften Jahrhunderts n.Chr. mit der Bildung ⲡⲣⲁⲃⲁⲱⲑ die Namen Re (ⲣⲏ = ⲣⲁ mit kopt. Artikel ⲡ) und des Sabaoth (in der apokopierten Form ⲁⲃⲁⲱⲑ)[190] kontaminiert.[191]

---

[184] Vgl. Plut. de Is. 12. J. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris 1976, 35. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 49). 151.

[185] H.J. Polotsky, Zwei koptische Liebeszauber, Orientalia NS. 6, 1937, 120–123.

[186] P. Mich. Inv. 4932f, 13–14. Worrell, Orientalia NS. 4, 185/186.

[187] Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, 25.2, 152 (XLIII 89–92).

[188] Brashear, ZPE 17, 28. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 26–29 (nr. 10). Vgl. P. Perdrizet, Amulette grecque trouvée en Syrie, REG 41, 1928, 73. 77–80 (Ιαω Μιχαηλ Γαβριηλ Ουριηλ Αρβαθιαω Αρβαθια Αδωναι Αβλαναθαναλβα Σαβαωθ Σεσενγενβαρφαραγγης Ακραμμαχαμαρι Σεμεσιλαμψ).

[189] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 192/193.—PGM V 353 ’Οσορνωφρι = äg. Wśr nfr (‘guter Osiris’). Zu Osiris in Verbindung mit dem Sonnengott s. PGM IV 2341 (ʽΗλίου ’Οσίριδος), IV 890 (Φρηούσιρι, ʽΩριούσιρι). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 102/103.144/145.—PGM V 353 Φθᾶ = äg. Ptah. Vgl. R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, 65–68.122. A. Jacoby, Der angebliche Eselskult

Wie Jao Adonai innerhalb der schon besprochenen Adoration an Eros-Phanes-Protogonos (PGM IV 1749–1821; o.S. 20) mit Šamaš und Horus zusammentreten kann (IV 1800.1804 T 115),[192] so sucht anläßlich eines Liebeszwanges (PGM IV 296–406 T 136) der Magier den Totendämon zu beeindrucken, indem er sich folgendermaßen nennt: 'Barbar Adonai, der die Gestirne verbirgt, der hellstrahlende Herrscher des Himmels, der Herr der Welt... Aoth, Sarbathiouth, Jaththierath, Adonai, Ja... Sabaoth' (IV 385–390).[193] Die typische Verformung der triadischen Appellation Jao Sabaoth Adonai geht einher mit Anspielungen auf eine solare Kompetenz (IV 388), und eben dieses Verfahren, gekoppelt an die notorische Vergesellschaftung mit anderen sonnenverwandten Fremdgöttern, bietet auch die magische 'Weihe (PGM IV 1611–1716 T 137), von Anfang an als 'Gebet zu Helios' deklariert.[194] Sie enthält die Varianten Βαθαβαθι, Ἰατμων, Ἰαβαθ, Ἀβαώθ, Σαβαὼθ Ἀδωναί (IV 1626–1631);[195] ihnen eingemischt finden sich IV 1625 Βαλ Μισθρη ('Baal Mithras'), 1626 Λαιλαμ, 1629 Ορσενοφρη (s.o.S. 47), 1632 Λονχοω (kopt. ⲗⲟ ⲛⲭⲟⲱ,

---

bei Juden und Christen, ARW 25, 1927, 272.—PGM V 354 Βαρβαθιάω Variante von Ἀρβαθιάω. Beispiele für die zu Βαρβαθ-abgewandelten Formen von Ἀρβαθ-bei Fauth, OC 67, 66. Vgl. Wortmann, BJ 168, 88 (Z. 4). 90 (Z. 7). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 163 (nr. 45, 4). 167.

[190] Vgl. PGM IV 1627 (Ἀβαὼθ Σαβαὼθ Ἀδωναί). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 124. Hopfner, ArOr 3, 337.343–344. W. Deonna, Abra, Abrasa: La croix-talisman de Lausanne, Genava 22, 1944, 125.

[191] Pernigotti, SCO 29, 23/24.25–26 (mit verschiedenen Deutungsvorschlägen).

[192] Vgl. Brashear, ZPE 17, 25.27.—Zu dieser Annäherung s. auch El-Khachab, JEA 57, 143.—PGM IV 1800 Ιαβεζεβυθ = Jahwe Zebaoth (Sabaoth). Vgl. A. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 330–331. P. Collart, Une nouvelle Tabella Defixionis d'Égypte, RPh 4, 1930, 250 (Z. 17 ἰωβεζεβυθ). 255. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 56. 64. L. Koenen, Das Formular eines Liebeszaubers, ZPE 8, 1971, 201–206 (Z. 15). Vgl. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 67.—PGM IV 1804 Χαρακω = äg. Ḥarʿaḫ ('Horus großer Glanz'); s.o.S.

[193] Vgl. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 34.126–136. Zur Selbstprädikation des Magiers (ἐγώ εἰμι = hebr. אָנֹכִי) s. Barb, Abraxas-Studien 73–75.

[194] Detaillierte Analyse bei Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 104–126.

[195] Daß hier keine unverbindliche Willkür vorliegt, erhellt aus der Gleichsetzung der Sonne (Šamiš) mit den Namen des Judengottes Adonai, Qadoš und El El bei den Mandäern (K. Rudolph, Mandäische Quellen, in: Die Gnosis 2, Stuttgart 1972, 370).

äg. rw-m-ḫꜥ-ꜥꜣ 'Löwe im großen Lichtglanz'[?]),[196] 1634 Βαλμινθρη ('Baal Mithras').[197] Alle zusammen sind einem Kontext eingelagert, von dem Helios nach den stereotypen Prädikationen μέγιστος θεός, ἀέναος κύριος und κοσμοκράτωρ (IV 1600) als wandelnder Walter über die Welt und die vier Winde der Welt (IV 1601–1607) zum Agathodaimon (IV 1608), das heißt zu Chnum-Chnubis-Knuphis (s.o.S. 29; T 111)[198] erklärt wird, welcher ihm PGM XIV 7–10 (o.S. 23) unmittelbar übergeordnet war und PGM IV 2196–2202 (T 108) als Harpenchnubi (Harpokrates-Chnubis) nach Re und Pan die Reihe der Zaubernamen des Kosmokrator eröffnet.[199] Infolge seiner ophiomorphen Erscheinungsweise (PGM XIV 8–9; o.S. 24) ist er 'die große Schlange'[200] Anführer der einheimischen Götter, über Ägypten wie über die gesamte Oikumene gebietend (IV 1638–1640).

Der schlangenleibige, daher erdgebundene, gleichwohl aber horusnahe Chnum-Agathodaimon (PGM I 27–28 T 138),[201] in seiner Synthese mit Helios Verleiher von tellurischer Fruchtbarkeit und animalischem Leben (IV 1611–1615),[202] ist seinerseits wesenseins mit dem Schicksalslenker Psois oder Pśais-Śai (äg. pꜣśꜣj ꜥꜣ 'guter Dämon' = 'Αγαθοδαίμων),[203] während der Spätepochen eine Manifestation des ägyptischen Sonnen- und Schöpfergottes,[204] daher hier—analog zu

---

[196] Schmidt, GGA 196, 177. Vgl. Delatte, Anecdota Atheniensia I, 40 ('Ιαώμ, Σαβαώθ, Λέων). 60 (Σαβαών, Λέων). 118 (Λέων Σαβαώθ). 263 (Λέων Σαβαώθ). 605 (Λέων Σαβαὼθ Αἰαω).

[197] Zu Βαλμινθρη (PGM IV 1634) vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 110/111 (XVI 7 bꜥl menthre).

[198] Vgl. Reitzenstein, Poimandres 125–134. Jacoby, ARW 28, 270–271.

[199] Perdrizet, ΒΡΙΝΤΑΤΗΝΩΦΡΙΣ 139.—Μεσενκριφι = kopt. **ⲙⲉⲥⲉⲛⲕⲣⲓⲫⲓ**, äg. mś-m-kꜣr.f 'Kind in seiner Kapelle' (Schmidt, GGA 196, 178).

[200] Vgl. Delatte, BCH 37, 260–262. Leisegang, ErJb 7, 191.—Chnum-Chnubis als löwenköpfige Schlange im solaren Strahlennimbus: Delatte-Derchain, Les intailles magiques 58–70 (nr. 52–86). S. dazu auch Schmidt, GGA 193, 449.

[201] Reitzenstein, Poimandres 143. Perdrizet, ΒΡΙΝΤΑΤΗΝΩΦΡΙΣ 140. 143. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 211.213 (§ 133). Delatte, BCH 37, 270. Marcovich, ZPE 50, 166–167.—Zu Chnum-Agathodaimon als 'Landmann' s. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 346 (nr. 146, 17–18 'Chnum vor den Feldern, der die frischen Pflanzen wachsen läßt, der das Getreide entstehen läßt für das, was er geschaffen hat').

[202] Festugière, HThR 31, 17 n. 56. Vgl. Dieterich, Abraxas 28.

[203] Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 22 n. 36. Vgl. W. Swinnen, Sur la politique religieuse de Ptolemée I^{er}, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973, 126. Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 99. Merkelbach, Abrasax 3, 4–5.39.

[204] Quaegebeur, Le dieu égyptien Shai 76–101, bes. 88–91.263–264. P.W. Pestman, Der demotische Text der Mumientäfelchen aus Amsterdam, OMRO 46, 1965, 44–45. Brunsch, Enchoria 7, 211–212.

PGM III 144–145 (o.S. 64)—'im Ozean sich begattend, Psois, Gott aller Götter' (IV 1644–1645).[205] Da er dem Herrscher nahesteht, kann dieser, wie etwa Antoninus Pius, der 'Pśais Ägyptens' heißen,[206] was dem Titel des Nero ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τῆς οἰκουμένης ungefähr entspricht.[207]

Eine Ergänzung des Bildes hinsichtlich der Berührung zwischen dem solaren ägyptischen Ur- und Schöpfergott (Re-Śai-Chnum) und dem ebenso interpretierten jüdischen Jao Sabaoth liefert der (leider sehr lückenhafte) koptische Teil des Pariser Papyrus 2391 (PGM III 634–689 T 139)[208] dadurch, daß anfangs der 'große Sonnengott Re' angegangen (III 634–635), danach aber als Sabaoth, Adonai, Adon, Barbariot gepriesen wird (III 654),[209] während wenig später der Zauberer sich—nach dem Prinzip der Übertragung—die dem Horus bzw. dem Ἀκέφαλος θεός (s.o.S. 60) eigentümliche Dreierformel 'Lotus-Löwe-Widder' (III 659 **ⲥⲉⲣⲡⲱⲧ ⲛⲙⲟⲩⲓ ⲛⲥⲣⲟ**)[210] beilegt, dazu ferner die Namen Abriabot (III 671),[211] 'die große Schlange' (III 671

---

[205] Schmidt, GGA 193, 446 (Ψοϊ, φνουθι νινθηρ 'der in der Höhe, der Gott der Götter'). 455 (PGM III 681–682 **ⲡⲉⲧ ϩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲛ ⟨ⲡ⟩ⲉⲧ ϩⲛ ⲉⲥ⟨ⲏⲧⲛ⟩ⲧⲟ ⲧⲏⲣϥ** 'der im Himmelsozean ist, der im Boden der ganzen Erde ist'). Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 20/31 (II 21.25). Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 68 Anm. 210. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 92/93.101.110/111.123–125.—Zur Formel 'Gott der Götter' (äg. nṯr nṯr.w) s. Schäfer, 'König der Könige'—'Lied der Lieder'. Studien zum paronomastischen Intensitätsgenitiv 19–20.82.

[206] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 672.

[207] OGIS II 666 (p. 328 Ditt.). P. Oxyrh. 1021 (VII 149 Hunt).

[208] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 58–62. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 35. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 46/47 (V 9 ank mwr'j mwrjbj b'bel b'-'o-th b'mj pś'j 'Ich bin Murai, Muribi, Babel, Baoth, der große Śai [= Chnum-Agathodaimon]').—Zur Interpretation einzelner koptischer Passagen s. Schmidt, GGA 193, 454–455. 196, 177 (III 655 **ⲗⲟ ⲥⲓ ⲟⲩⲏⲣ** 'Löwe, Sohn des Großen'; 656 **ⲉⲧⲉ ⲡⲉϥϩⲟ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲓⲥⲟⲥϥ** 'dessen Antlitz mitten im Lichte ist'; 669 **ⲁⲛⲅ ⲕⲁⲧ' ⲥⲓ ⲕⲁⲧ' ⲉⲙⲉⲥⲓ ⲕⲁⲧ** 'Ich bin Kat, Sohn des Kat, des von Kat gezeugten', wobei Kat ein Name des immer neu sich erzeugenden Sonnengottes sein soll [vgl. PGM IV 275 καθ αυ καθ = äg. *ḳd-i'w 'w-ḳd 'Kat Erbe des Kat'; 670 **ⲁⲛⲕ' ⲡⲉ ⲡⲛ⟨ⲏ⟩ϥ ⲛϫⲱⲣϩ ⲉ ⲡⲧⲟ ⲛ⟨ⲧⲏ⟩** 'Ich bin es, der Schiffer der Nacht zum Lande der Unterwelt'; 674 **ⲁⲛⲕ ⟨ⲡⲣⲉ⟩ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲕ ⲥⲉ⟨ⲕ⟩ⲡ ⲡ⟨ⲓ⟩ⲧⲏ ⟨ⲉ ⲡ⟩ⲕⲱⲧ ⲉⲣⲟϥ** 'Ich bin der Re, nach dem sich die Tiefe der Unterwelt ringsum sehnt').

[209] Vgl. PGM IV 89–94. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 70/71. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2, 165.—**ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲓⲱⲑ** mit Bezug auf die Sonne auch in der koptischen Anrufung bei Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 9). 176/178 (rs. 11). 179.

[210] Vgl. Pap. Berol. 3031 II 1 (hierat.). Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 22/23 (I 12). Ryhiner, RevÉg 29, 135–137.

[211] Der Zaubername **ⲁⲃⲣⲓⲁⲃⲱⲧ** ist Permutation von **ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲓⲱⲧ** nach ***ⲁⲣⲃⲁ(ⲧ) ⲥⲁⲃⲁⲱⲧ** (*Arbat Sabaot ['Vier-Sabaoth']).

[d.h.Chnum-Agathodaimon]; s.o.S. 24), Thot, ‘der Große von Śmun (III 672), ‘der Gott Hor’ (III 673 [= Horus]), ‘das Horus-Auge’ (III 674),[212] um schließlich mit der oben (S. 64) bereits notierten Wendung den ‘Weltschöpfer Psoi, Sohn des Re, den großen Gott . . . der im Urgewässer ist’ (III 680) zu hymnisieren.

Es fügt sich in die auf solche Weise entworfene weitgreifende Konzeption, wenn den Abschluß der ‘Weihe’ ein nach den zwölf Stunden des Tages gegliederter Katalog der verschiedenen Gestalten (und Benennungen) des dem Sonnengott geglichenen Psois bildet (PGM IV 1615–1695 T 137), analog dem nach den Winden und Himmelsrichtungen geordneten räumlichen Viererschema des Berliner Papyrus (PGM II 107–112; s.o.S. 44 [mit Hinweis auf die Phasen des Tageslaufs und die morphologischen Veränderungen]).[213] Den Anfang macht, nicht überraschend, für die erste Stunde die Katergestalt, verbunden mit dem Nomen magicum Pharakuneth (IV 1650);[214] es folgen Hund (Suphi), Schlange (Amekrabenecheo Thouth), Skarabäus (Senthenips), Esel (Enphanchuph), Löwe (Bai Solbai),[215] Bock (Umesthoth), Stier (Diatiphe), Sperber (Pheusphouth), Hundskopfaffe (Besbyki), Ibis (Muroph), Krokodil (Aerthoe),[216] wobei zwischendurch Apostrophen wie ‘Beherrscher der Zeit‘ (IV 1670), ‘Offenbargewordener’ (IV 1680) oder ‘Lotos, der aus der Tiefe gewachsen ist’ (IV 1685) keinen Zweifel an der solaren Natur des Angeredeten und deren vielfacher Entfaltungsmöglichkeit erlauben. Es bedarf auch nicht besonderer Nachweise, daß alle aufgeführten theriomorphen Inkorporationen sich einem dem Sonnengott nahestehenden bzw. in ihm aufgehenden ägyptischen Pantheon zuweisen lassen, und es vervollständigt das synkretistische Panorama, wenn nach dem schon geläufigen ‘der auf der Welt und unter der Welt, starker Meeresherrscher’ (IV 1697–1698 T 137; vgl. IV 1601–1602 o.S. 12) die

---

[212] Zum Horus-Auge s. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 733–735.

[213] Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 110–115 (Text und Übersetzung). 116–122 (Kommentar mit einzelnen Namensdeutungen).

[214] Vgl. den Paralleltext PGM XXXVIII 15–27. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 176.

[215] Vgl. kopt. ⲗⲁⲃⲁⲓ ⲥⲓ ⲗⲁⲃⲁⲓ (‘Löwe, Sohn des Löwen’). Schmidt, GGA 193, 450.196, 177. Philipp, Mira et Magica 69 (nr. 83). Merkelbach-Totti, Abrasax l, 153.

[216] Die verschiedenen Tiergestalten des Re-Horus sind aus den entsprechenden Akklamationen ägyptischer Sonnenhymnen ablesbar (Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 126–127 [nr. 22 D, 12–16.35].155 [nr. 48, 5–7].180 [nr. 68, 6–7]. 290 [nr. 128, 55–56]. 338 [nr. 154 B, 41.47]).

Hinwendung an den Urgott Amun-Kmeph (IV 1705), die Konjuration des 'Allschöpfers' Sarusis (= Sarapis-Osiris)[217] und seine Identifizierung mit dem Agathodaimon (IV 1709–1711)[218] erfolgen, um beim Vollzug der 'Weihe' mit der Einheitsformel εἷς Ζεὺς Σάραπις (IV 1716 T 137)[219] zu enden und damit eine weitere ägyptisch-hellenistische Ausformung des Ἥλιος Μέγιστος dem von der Magie errichteten Kreis der Geister einzureihen.

Daß dem mit Sarapis verschmolzenen Agathodaimon seinerseits die Homusie mit Helios auf einer höheren, Inner- und Überweltliches gleichermaßen umfassenden Ebene eignet, geht aus dem Heliosgebet PGM XXXVI 211–230 (T 140) hervor: 'Sei gegrüßt, der du gesetzt bist über den Osten und über die Welt, den alle Götter als Speerträger begleiten, in deiner guten Stunde, an deinem guten Tage, du Guter Dämon ('Αγαθὸς Δαίμων) der Welt!' (XXXVI 215–217).[220] Die Appellation 'Du Kranz der ganzen bewohnten Erde' (XXXVI 217–218) verbildlicht den himmlischen Radius des Gottes, die weitere 'Der du aus dem Abgrund aufgehst' (XXXVI 218) seine protogonische Tiefendimension, analog zu PGM XXI 25 φιριμνουν ανοχ (= kopt. **ⲫⲓⲣⲓⲙⲛⲟⲩⲛ ⲁⲛⲟⲭ** 'Ich bin derjenige, der aus dem Urgewässer kam').[221] Die evolutionäre Aussage 'Der du täglich als Jüngling geboren wirst und als Greis untergehst' (XXXVI 219) bindet den Sonnenlauf ein in die antinomische Prosopographie (PGM IV 1785 νήπιε—πρεσβύτατε; s.o.S. 21)[222] des primordialen Gottwesens

---

[217] Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 114/115.244.—Schmidt, GGA 193, 444 deutet dagegen Σαρουσις als äg. śr-wśr ('großer Fürst').

[218] Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 169–170 (nr. 223 [Sarapis-Agathodaimon als Schlange mit kalathostragendem Menschenkopf]). M. Pietrzykowski, Sarapis–Agathos Daimon, in: M.B. de Boer–T.A. Eldridge (Eds.), Hommages à M. J. Vermaseren 3 (EPRO 68, 3), Leiden 1978, 959–966.

[219] Altheim, Helios und Heliodor von Emesa 9–10 (zur Sarapisverehrung der Severer). Vgl. O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, in: Ausgewählte Schriften 1, Amsterdam 1969, 410–412. W. Hornbostel, Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte und Wanderung der Gestalt eines Gottes (EPRO 32), Leiden 1973, 18 Anm. 3.22 Anm. 1.377.386.

[220] Vgl. Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 149.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM XXVI 211–230 jetzt bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 56–61.

[221] Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 259 n.5. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 138.153 (mit alternativer Deutung: 'Du [d.h. der Sonnengott] bist es, der als Aufgang aus dem Nun kam'). Thissen, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri 299 ('der aus dem Nun kommt').—Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 60 wäre ὁ στέφανος τῆς οἰκουμένης das Urgewässer des Ozeans.

[222] A.A. Barb, Der Heilige und die Schlangen, MAGW 82, 1953, 20. El-Khachab,

('Horus, der sich als Re verjüngt Tag für Tag, der altert als Atum').[223]

Diesem Doppelaspekt trägt das oben (S. 66) schon analysierte onomastische Kompositum Harpokrates-Knuphis (XXXVI 219) Rechnung, da die Kindgestalt des Sonnengottes (Harpokrates) und die archaische Größe des Schöpfers (Chnum-Knuphis-Agathodaimon)[224] gekoppelt sind. Wenn letzterer auf magischen Gemmen die Potenzen der Sonne (Σεμεσιλαμψ), des urweltlichen 'Gigantenvernichters' (γιγαντορηκτα, γιγαντοπαντοπληκτα) und des protozoischen Amun-Kmeph (Σατραπερκμηφ = *Σατραπα Κμηφ 'Herrscher Kmeph')[225] zum Vorschein bringt,[226] so tritt er unter dem Symbol der löwenköpfigen Schlange, umgeben vom solaren Strahlennimbus, in Parallele mit dem hahnenköpfigen und schlangenfüßigen 'Gigantenvernichter' Jao[227] und erhält daher auch gelegentlich innerhalb des magischen Arrangements der Gemmen dessen Namen beigeschrieben.[228] Infolgedessen verwun-

---

JEA 57, 134. Badawi, Chnum 29. 52. Abitz, König und Gott 166 ('Als Re gehört ihm das Reich des Himmels, als Geb die Erde und als Osiris die Unterwelt').

[223] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 340 (nr. 144 C, 67–68). Leclant, Syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique 10 (mit Verweis auf den Papyrus von Turin ['Ich bin Chepre am Morgen, Re am Mittag, Atum am Abend']. W. Pleyte-F. Rossi, Le Papyrus de Turin, Leiden 1869–1876, 133, 10). Assmann, Re und Amun 56–94.

[224] Jacoby, ARW 28, 271. Eitrem, Sonnenkäfer und Falke 98. Bonner, Studies in Magical Amulets 139. Sternberg, Mythische Motive 38.

[225] Vgl. PGM IV 1705 (κύριε Κμήφ). IV 2486 (Σατραπάμμων). Preisendanz, WS 21, 30–31.—Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 194/195 (XXIV 14 s'tr'perqm'e).—Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 77 (nr. 66, 5). 78.

[226] Delatte-Derchain, Les intailles magiques 63 (nr. 70–72). 64 (nr. 74). Philipp, Mira et Magica 89–92 (nr. 129–135). Vgl. Barb, Abraxas-Studien 74–78. Smith, Relations between Magical Papyri and Magical Gems 134. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos 256–257.

[227] Eitrem, SO 19, 71–73. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 27 (nr. 6.7). 29 (nr. *12) u.n.1. P.J. Sijpesteijn, Magical and Semi-Magical Gems in a Private Collection, Bull. Ant. Besch. 49, 1974, 246–247 nr. 4.5. F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 155–160 (nr. 1–6). J. Śliwa, Eine unbekannte Abraxasgemme aus der Sammlung von K. Schmidt-Ciazyński, in: P.O. Scholz-R. Stempel (Hrsg.), Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller (Bibliotheca Nubica I), Köln 1988, 445–449 u.Abb. 1 (mag. Gemme mit hahnenköpfigem und schlangenfüßigem Dämon [Hinweis auf den Helios-Mithras-Kreis]). Vgl. Barb, Abraxas-Studien 75–81. Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 216–217. P. Post, Le génie anguipède alectorocéphale: une divinité solaire, Bijdragen 40, 1979, 173–210. E. de Amicone, Les intailles magiques du Musée National à Rome, in: J. Ries (Ed.), Gnosticisme et monde hellénistique (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-La-Neuve 1982, 79–82.

[228] Bonner, Studies in Magical Amulets 123–139. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 68 (nr. 82). Vgl. A. Procopé-Walter, Jao und Set, ARW 30, 1933, 34–69. H. Stern, Syria 29, 1952, 156–157. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-

dert es nicht, daß die abschließende Akklamation des Heliosgebets (XXXVI 229–230) ‘Herrscher Ablanathanalba Akrammachamari, Ptah der Gesunde, der Herr des Abyssos’[229] durch ihr Gemisch von semitischen und ägyptischen Bestandteilen eine Brücke schlägt zu dem uranisch wie chthonisch disponierten Jao Adonai, bestimmbar einerseits aus PGM V 175–176 (καλῶ . . . βᾶρίν θ’ ἱερήν, φωσφόρ’ Ἰάω, ὁ μέγας αἰωνόβιος),[230] zum anderen aus dem Silbertäfelchen von Amisos (Βαριχαα Κμῆφι ὁ βασιλεύων τῶν βασιλ(ε)ίων Ἀβριαωθ Ἀλαρφωθ οι Σὴθ θεῶν).[231]

4. Helios-Sarapis-Aion, Helios-Kantharos (Ḫepre), Helios Jao Abrasax

Die Häufigkeit der Junktur Helios Sarapis bzw. Zeus-Helios-Sarapis in den magischen Texten spiegelt die Popularität und Verbreitung des seit der Diadochenzeit existierenden hieratischen Objekts eines gräko-ägyptischen Mischkults (Sarapis = Osirapis) während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte.[232] Konventionelle, meist ganz kurze Orakelbitten oder -anfragen gemäß der an den Serapeen üblichen Praxis (PGM XXXIb 1–10. XXXIc 1–6 Κύριε . . . Σάραπι Ἥλιε εὐεργέτα; LXXIII 1–5. LXXIV 1–15 Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι)[233] decken sich formal zum Teil mit anderweitigen papyrologischen oder

---

Roman Period 2, 247. F. Maltomini, Aegyptus 59, 1979, 281–282.

[229] Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 195 n. 143. Vgl. PGM IV 961–962. XXXVI 43–44 (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 106.2, 164). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 206/207.222 (zu PGM IV 961. XIII 1054).—Anders R. Kotansky, A Silver Phylactery for Pain, J.P. Getty Museum Journal 11, 1983, 173.

[230] Peterson, Εἷς θεός 98–99.

[231] Wünsch, ARW 12, 26–28.—Zur Verbindung Jao—Seth s. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 2, 239 (LXXII 31). Beltz, APF 29, 79.

[232] O. Weber, Drei Untersuchungen zur ägyptischen Religion, Heidelberg. 1911, 6–18. M. Th. Couilloud, Inscriptions du Musée de Mykonos, BCH 94, 1970, 661–666. Swinnen, Sur la politique religieuse de Ptolemée I^{er} 130–131. Vgl. M. Simon, Mithra, Rival du Christ?, in: Études Mithriaques (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège-Leiden 1978, 468–469. Brashear, ZPE 17, 25–27. F. Thelamon, Paiens et Chrétiens au IV^{e} siècle, Paris 1981, 192–199. W.M. Brashear, Magica Varia (Papyrologica Bruxellensia 25), Bruxelles 1991, 62 u.n. 35.

[233] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 157.204–205. Vgl. R. Merkelbach, Eine astrale Deutung der Tazza Farnese, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971), Paris 1973, 74. Hornbostel, Sarapis 23–24.198.234 Anm. 5. F. Dunand, Syncrétismes dans la religion de l’Égypte romaine, in; F. Dunand-P. Lévêque (Eds.), Les syncrétismes

epigraphischen Belegen,[234] unter denen sich sogar ein Ἡλιοσάραπις befindet.[235] Nach Umfang und Inhalt darüber hinaus reicht das ‘Sarapische Orakel’ (PGM V 1–30 T 114), da seine bereits in anderem Zusammenhang berücksichtigte Einleitung (V 5–7) mit der Reihe Zeus, Helios, Mithras, Sarapis[236] anschließend komplettiert wird durch zusätzliche Aufhöhungen und Wesenserweiterungen, darunter ‘Gott aller Götter’ (V 10; s.o.S. 70), ‘Geist der Dunkelheit’ (V 11; s.o.S. 57),[237] ‘großer, großer Sarapis’ (V 12), Šamaš-Re (V 13), ‘Ba der Finsternis’ (V 19; s.o.S. 56), Thot (V 21), ‘der des Ptah’ (V 21),[238] da vor allem aber auch Jao dem Kreis der sonnenhaften Mächte einbezogen erscheint (V 11.23), wie es zuvor schon mehrfach der Fall war (s.o.S. 62) und von der Abfolge des Papyrus Berol. 21227 (Ζεῦ Ιάω Ζὴν Ἥλιε)[239] eindeutig belegt wird (s.o.S. 10).

Andererseits läßt sich die sphären- und elementübergreifende Kosmokratie des synkretistischen Überwesens an Ausdrücken wie ‘der gezeigt hat Licht und Schnee, mit schauerlichem Blick Donnernder,

---

dans les religions de l’antiquité (EPRO 46), Leiden 1975, 160–161.163 n. 44. G. Wagner, Nouvelles inscriptions d’Akôris, in: Hommage à la mémoire de S. Sauneron II: Égypte postpharaonique, Le Caire 1979, 51–56. M. Vandoni, Un sigillo grecoegizio, NAC 8, 1979, 231–233.

[234] Pap. Oxyrh. XI, 1915, 235 (nr. 1328). V. Longo, Aretalogie nel mondo greco, Genova 1969, 116–117 (nr. 64). Vidman, Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae 185–186 (nr. 366–367). 343 (Ind.). Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern 116.147.151.172. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 32–33 (nr. 13). Vgl. Peterson, Εἷς θεός 217.229. Versnel, Ter Unus 234.

[235] Vidman, Sylloge 170 (nr. 331).

[236] Vgl. die oben (S. 20) zitierte Einheitsformel (Peterson, Εἷς θεός 238).—Zur Beziehung zwischen Sonne und Osiris-Sarapis als Repräsentant des keimenden Getreides s. G.J. Baudy, Das alexandrinische Erntefest. Ein Rekonstruktionsversuch, MARG 6, 1991, 36.—Eine Kultsukzession Sarapis-Mithras im Mithraeum der Caracallathermen von Rom notiert Altheim, Helios und Heliodor von Emesa 10.—Zu weitgehend A.D.H. Bivar, Mithra und Sarapis, VDI 198, 1991, 52–63 (Sarapis ein Aspekt des iranischen Mithra).

[237] Vgl. Audollent, Defixionum Tabellae 348 (nr. 252, 13–19). 351 (nr. 253, 22–36). Eitrem, SO 19, 78. Daniel, ZPE 19, 252.264. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 311 (PGM CVII 15).—Nicht mit Wünsch, ARW 12, 39 zu hebr. kōkāb ‘Stern’; verfehlt auch Preisendanz, Akephalos 27. 37 Anm. 2 (unter Vergleich des Dekannamens Kuku). Harrauer, Meliouchos 46–47 u.Anm. 50.

[238] Vgl. insgesamt Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 250–252 (§ 157–158).—Zu Παφθα Thissen, ZPE 73, 305 (gegen Harrauer, Meliouchos 81). Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 101 n. 5. Kurth, Den Himmel stützen 84.101.—Zu Thot(h) s. Wortmann, BJ 166, 93–94. Tardieu, Aberamentho 416–417 (Thot-Re-Helios).

[239] Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 310 (PGM CV 6). Brashear, ZPE 17, 25.

Blitzender' (V 19–20) absehen.[240] Die glossolalische Evokation des Enneagrammaton der das Wort Ἰάω einbeziehenden Vokalgruppe αο ιαω εοηυ (V 24) soll seiner kosmosdurchdringenden Eigenart offenbar noch zusätzlich Gewicht verleihen: '(Sprich) das a mit geöffnetem Munde, wie Wogen rollend, das o kurz, zur Bedrohung der Luftgeister, das iao zu Erde, Luft und Himmel, das e nach Hundskopfaffenart, das o wie oben angegeben, das ē freudig hauchend, das u nach Hirtenart, lang (d.h. pfeifend)' (V 25–30).[241] Expressiv-imitatorisch geschieht somit eine Umsetzung der den Namen Jao umgreifenden vokalischen Neunheit in die lautmalerisch-magische Affizierung der Weltteile (Wasser, Erde, Luft, Himmel) unter speziellem Einschluß der Sonne; denn der Hundskopfaffe (Pavian) ist ein ägyptisches Sonnensymbol (s.o.S. 50),[242] und der dem Hirteninstrument der Flöte entstammende συριγμός gehört—wie oben gezeigt wurde (S. 4)—dem das Universum harmonisch regulierenden Zeus-Pan-Helios.

Die Affinität des sonnenhaften Sarapis zu Jao-Šamaš[243] nicht minder als zu dem ägyptischen Horus geht mit hinreichender Gewißheit aus der einem pantheistischen Kontext einbezogenen Sarapis-Anrufung des Papyrus Leiden J 395 im sogenannten ‘Achten Buch des Moses’ (’Ογδοὴ Μουσέως) hervor (PGM XIII 620–639 T 141). Der ‘wahre und maßgebende Name’ (XIII 622) des ‘vielgepriesenen und hochgeehrten Weltenherrschers Sarapis’ (XIII 620) lautet danach ’Ιάω (XIII 623), Σεμεσιλαμψ (XIII 627), ‘Αρσαμωσις (XIII 628), eingerahmt von langen Vokalreihen und Kryptogrammen, die mehr oder weniger erkennbar die semitische (Jao) und die ägyptische Komponente (Harsamosis; s.o.S. 67) abwandeln (z.B. XIII 624.628.632). Das Verwenden des gesungenen Hymnos (XIII 629–630) weist auf Apollinisches (ein aus Lorbeer geschnitzter Apollon, ein Dreifuß und eine pythische Schlange werden später [XIII 658–659] für die magische Prozedur vorgeschrieben); die Eigenschaften des Kosmokrator, des Ernährers und Zuteilers (XIII 639–640) teilt Sarapis mit dem welt- und menschenerhaltenden Helios (s.o.S. xx).[244]

---

[240] Vgl. PSI 1, 28, 23 (ἄφθιτον Σάραπιν, ὃν τρέμι κόσμος). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 134 (nr. 42, 23). 146.—S. ferner die Selbstoffenbarung des Sarapis als Pantheos bei Macr. sat.1, 20, 16–17. R. van den Broek, The Sarapis-Oracle in Macr. sat.1, 20, 16–17, in: M. B. de Boer-T. A. Edridge (Eds.), Hommages à M.J. Vermaseren 1 (EPRO 68, 1), Leiden 1978, 123–148. Quispel, Anthropos und Sophia 181.

[241] Vgl. zu dem Phänomen der magischen Lautgebung J. Volpilhac, Lucain et l'Égypte dans la scène de nécromancie de la Pharsale VI, 413–830 à la lumière des Papyri grecs magiques, REL 56, 1978, 273–276. S. insgesamt Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 37–50.

[242] Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigsten Denkmälern (DAW Phil.-Hist. Kl. 57), Wien 1915, 26–32. H. Schäfer, Altägyptische Bilder der auf- und untergehenden Sonne, ZÄS 71, 1935, 17–18. Lange, Der magische Papyrus Harris 42.52. W. Rambowa, The Symbolism of the Papyri, in: A. Piankoff, Mythological Papyri 1, New York 1957, 39 fig. 22 pl. I. Ph. Derchain, Une représentation de l'adoration du soleil levant dans le temple de Psammétique I^{er} à Elkab, ChrÉg 37, 1962, 265–266. Wortmann, BJ 166, 99–100 u.Abb. 32. Philipp, Mira et Magica 97–99 (nr. 147–151). Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 181.208–210.213.324.344–345. Ägyptische Hymnen und Gebete 114. Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 225 (nr. 163, 30 dwꜣ tw jmjw htt 'Die Sonnenaffen beten dich an'). Merkelbach, Abrasax 3, 49–51.

[243] Névérov, Gemmes, Bagues et Amulettes magiques du Sud de l'URSS 838–839. G. Mussies, The Interpretatio Iudaica of Sarapis, in: M.J. Vermaseren (Ed.), Studies in Hellenistic Religions (EPRO 78), Leiden 1979, 189–199. Vgl. CIL II Suppl. 5665 (εἷς Ζεὺς Σέραπις Ἰαώ). Dunand, Syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine 170.

Die Tendenz zur Überschreitung des dem Sonnengott angemessenen Aktions- und Funktionsradius in Richtung auf Universalität jeder nur denkbaren Art kommt anschließend an die Skulptierung einer Sarapisfigur mit königlichem Ibisszepter aus einem Jaspachatstein (V 449–459) in einer offenbar an ebendenselben Gott adressierten ἐπίκλησις (V 460–488 T 142) zum Vorschein.[245] Die Paarung Jao-Sarapis,[246] verbunden durch den Engelnamen Asial,[247] gerät erst ganz am Schluß in den Blick (V 486–487).[248] Davor werden Konturen eines ultimaten Schöpfers und Lenkers gezeichnet—mit Anklängen an die biblische Genesis (V 460–467). Tatsächlich verstärkt sich der Eindruck, daß die folgenden Prädikationen, das solar anmutende αἰωνόφθαλμος (V 468)[249] ebenso wie die in das Regiment über alle πνεύματα mündenden paronomastischen Intensitätsgenitive (V 469–

---

[244] Zum ‘Ernährer’ Sarapis s. Wortmann, BJ 168, 107–108 (nr. 11). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 20–21 (nr. 7, 2–5 ὁ τροφεὺς τῆς ὅλης οἰκουμένης, κύριος Σάραπις).—Zu den Vokalreihen s. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 39.

[245] Einzelinterpretation bei Philonenko, CRAI 1985, 433–452. Text, Übersetzung und Kommentar von PGM V 469–486 bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 146–152.

[246] Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 81 (nr.100). 160 (nr.*208).

[247] E. Peterson, Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara, RhM NF. 75, 1926, 397. Hopfner, ArOr 3, 338.

[248] Philonenko, CRAI 1985, 438.

[249] Vgl. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 223 (nr. 95, 17 ὀφθαλμὸς τοῦ Αἰῶνος). 227.—Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 248 Anm. 2 denkt bei αἰωνόφθαλμος an den Himmel und seine zahllosen Augen; das Adjektiv bedeutet jedoch ‘mit ewigem Auge’, was viel eher auf den Sonnengott paßt.

470),[250] auf einen aionischen Jao (V 470) zielen, als Himmels- und Wettergebieter[251] dem griechischen Zeus angeglichen (V 471–472), worauf sich jedoch über die nächsten Zeilen hin die—auf den Gott oder den Magier selbst bezogenen—Semitismen immer mehr verdichten (V 474–480).[252] Es fehlt allerdings—im Rahmen der aionischen Disposition—ebenfalls nicht das Indiz des kosmischen Denkers (V 483), des Ewigseienden (V 483) und des siderischen Allherrschers (V 483), wozu man den Passus der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 520–521 T 109; s.o.S. 11) und—unter verändertem Aspekt—auch den des 'Sonnengebetes' (PGM XXXVI 217–218 T 140; s.o.S. 72) heranziehen darf; komplementär dazu kehren die von M. Philonenko gedeuteten, dem Ägyptischen entstammenden Zaubertitel (V 477.484–486),[253] soweit die Erklärungen zutreffen, mehr die andere, erdgebundene und damit dunklere Seite des Pantheos hervor.

Die Verbindung von Zeit und Ewigkeit mit der Regulation und Kontrolle der gegenständlichen Welt in der Personeinheit des Helios (Mithras-Horus-Jao)-Aion war bereits von der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 520.593; o.S. 11–12) hinlänglich akzentuiert worden, erhält aber aus einer anderen Λόγος-Partie des Pariser Zauberbuches (PGM IV 1170–1225a T 143) zusätzliche Profilierung, insofern als Helios, der

---

[250] Philonenko, CRAI 1985, 438–442 (mit Parallelen). 445.—Zum ἀπλάνητος Αἰών (PGM V 470) s. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 190.

[251] Vgl. Wünsch, Antike Fluchtafeln 16 (nr. 4,7 ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τῶν ἀνέμων καὶ πνευμάτων Λαιλαμ). Dieterich, Abraxas 69.

[252] L. Blau, Das jüdische Zauberwesen, Straßburg 1898, 107.—Zu Λαιλαμ (ursprünglich eine magische Formel la 'ilam 'auf ewig'[?]) s. Jacoby, ARW 28, 281–283.—Zu Πατουρη Ζαγουρη s. Hopfner, ArOr 3, 343. Bonner, Studies in Magical Amulets 198. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 107. Philonenko, CRAI 1985, 444–445.—Zu Bildungen mit Βαρουχ (Βαρουχ Ἰαω, Βαρουχ μαριθα) und zu Verformungen von Ἀρβαθ Ἰαω (z.B. Ἰαω Ἀρβαρβαρφραφαφραξ) s. Fauth, OC 67, 66.67 Anm. 25. Faraone-Kotansky, ZPE 75, 257–262.—Die koptische Anrufung des Sonnengottes (Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177) verbindet **ⲓⲁⲱⲑ** (Z. 11) und **ⲓⲁⲱ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ** (Z. 17–18) mit dem Prädikativ **ⲡⲟⲩⲟⲓ̈ⲛ ⲛⲉⲱⲛ** (Z. 15–16 'Licht der Aionen') und anderen lichthaften Qualifizierungen.

[253] Philonenko, CRAI 1985, 438–439.443–444 (unter Vergleich von PGM I 239–241. II 123–125. XIII 807). Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 52.63 (zu PGM II 123–124). 138 (zu PGM XXI 27–28). 153–154 (z.T. abweichend).—Zu kopt. **ⲥⲓⲧ**, demot. st 'Schlange', äg. sꜣsꜣ 'Basilisk, Schlange' s. Crum, A Coptic Dictionary 359a. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 198.

[254] Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 186–187.

[255] Vgl. P. Marassini, I frammenti aramaici, in: E. Bresciani (Ed.), Nuovi papiri magici in Copto, Greco e Aramaico, SCO 29, 1979, 128.

[256] Vgl. Gundel, Weltbild und Astrologie 18.

[257] Vgl. Schäfer, 'König der Könige'—'Lied der Lieder' 83.

‘Vater der Welt’ (IV 1182), gleich zu Anfang unter Verwendung derselben Epitheta dem Aion-Status zugewiesen (IV 1170)[254] und vom Adepten mit ‘kosmischen Gebeten’ (IV 1171), bezeichnenderweise ‘Geschossen des Feuers’ (IV 1177) vergleichbar, angegangen wird. Dabei erscheint er auffallend stark an den biblischen Creator mundi und Obersten eines astralen Engelpantheons herangerückt. Zu den Eigentümlichkeiten einer alttestamentlich gefärbten Szenerie gehört die protogenetische Belebung und Gestaltung des Kosmos (IV 1172–1174), das Bewußtsein der Kreatürlichkeit beim menschlichen Ego des Magiers (IV 1179–1180), die Integration der göttlichen Entität im sakrosankten, machthaltigen, von den Engeln geheiligten Namen (IV 1191–1193), schließlich das Phänomen der Δόξα (jüd. kabōd ‘Glanz, Herrlichkeit’)[255] des Erzeugers von Göttern (= Planeten), Engeln und Dekanen (IV 1202–1205),[256] also einer himmlischen Hierarchie, welche die erhabene Umgebung des Kosmoplasten (IV 1200)[257] bildet, und das zugehörige Phänomen der Σοφία (hebr. ḥokmā), die nach gnostischem Muster[258] als Aion eingestuft wird.[259] Der jüdische Zuschnitt der Partie gipfelt in dem kohärenten Kontrast zwischen der Manifestation Jao-Jahwes im Tempel von Jerusalem beim Schein der ‘Ewigen Lampe’ (IV 1219),[260] intensiviert durch eine lange Abfolge von magischen Metathesen des Jao-Trigramms, und andererseits der durch das Partizip μαρμαίρων assoziierten Lichtnatur des Μαρμαριώ, Ἰάω (IV 1201–1202), infolge des hier intendierten (wenngleich auf einer Pseudoetymologie beruhenden) semantischen Anschlusses der Jao-Epiklesen Marmario, Marmariaoth, Marmara(i)oth u.ä.[261] an griech. μαρμαίρειν ‘schimmern, funkeln’ ausreichend repräsentiert,[262] so daß sich Wendungen wie ‘der hundertbuchstabige Name, durchdringend vom Firmament bis zur Erdentiefe’ (IV 1210–1211 [Helios-Typhon]; s.o.S. 49), ‘den auf dem goldenen Blatt’ (IV 1219–1220 [Helios-Horus auf dem Lotos]; s.o.S. 43) und ‘der im gesamten Kosmos Erscheinende’ (IV 1220–1221 [Helios-Phanes]; s.o.S. 5) auf den aionischen Lichtspender zurückführen lassen.

---

[258] Vgl. J. Zandee, Gnostic Ideas on the Fall and Salvation, Numen 11, 1964, 23–27. G.C. Stead, The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 1969, 75–104.

[259] Vgl. G.W. McRae, The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, NT 12, 1970, 86–101. J.H. Sieber, The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and Related Tractates, in: B. Layton (Ed.), The Rediscovery of Gnosticism 2, Leiden 1981, 788–795. C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus (JbAC Erg. Bd. 18), Münster 1987, 209.255.

[260] Vgl. K. Preisendanz, Zum großen Pariser Zauberpapyrus, ARW 17, 1914, 347–348.

[261] Vgl. PGM I 260 Μαρμαριωθ Μαρμαριφεγγη. PGM IV 366 κατὰ τοῦ Μαρμαρεωθ, Μαρμαραωθ, Μαρμαραωθ μαρεχθανα αμαρζα μαριβεωθ (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 14.84).—Kambitsis, BIFAO 76, 213 (Z. 17 Μαραμανωθ, Μαρμαραχθα, μαμαζαγαρ). S. ferner Delatte, MB 18, 87–88. Jackson, VC 43, 73. Brashear, Magica Varia 36.38.

Räumliche Nähe zu Sarapis und Horus gewinnt Helios-Aion—komplementär zu dem Heranrücken an Jao Marmarioth—außerhalb der Zaubertexte nach Ausweis der Adorationsinschriften (Proskynemata) von Talmis-Kalabscha[263] durch die Assimilation an den nubischen Mandulis (äg.Mrwr, Mrwl),[264] die neben den Identifikationsvarianten des ägyptischen Horus und des griechischen Apollon[265] vor allem die Synthese des allsehenden Sonnengottes mit dem aionischen Pantokrator betont.[266] Dabei ist des weiteren beachtenswert, daß Helios-Mandulis-Aion, analog zu der Horus-Physiognomie als Erwachsener und als Kind, eine zwillingsartige Doppelgestalt (Μανδοῦλις und Βρειθ) ausgebildet hat (nr. 42, 31–32),[267] möglicherweise die Zweiseitigkeit des Tageslaufs und des Nachtweges der Sonne wider-

---

[262] Vgl. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, 60.2, 45 (XIV 74–76 **ⲙⲁⲣⲙⲁⲣⲓⲟⲱⲑ ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϯⲡⲁⲣⲁ[ⲣⲁ]ⲕⲁⲗⲉ ⲙⲟⲕ ⲛⲡⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲧⲉⲕⲙⲟⲣⲫⲏ ⲉⲧⲱ ⲛϣⲁϩ ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ** ‘Marmarioōth, der über allen Mächten sitzt, ich rufe dich heute an nebst deiner Gestalt, die von Feuerflammen ist’). S. ferner Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 187. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 160/161 (PGM XII 231 Μαρμαραυωθ ‘Strahlender Gott’).

[263] S.É. Bernand, Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romain, Paris 1969, 576–616 (nr. 166–170). Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 102–111 (Lit.). Vgl. Thelamon, Païens et Chrétiens au IV^e siècle 184.

[264] H. Brugsch, Entzifferung der meroitischen Schriftdenkmäler, ZÄS 25, 1887, 28.78. F.Ll. Griffith, Meroitic Studies, JEA 15, 1929, 72–74. Vgl. W. Fauth, Mandulis, KlP 3, 1969, 950.

[265] Vgl. Bernand, Inscriptions métriques 583–591 (nr. 167). 613–615 (nr. 170). Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 111 (nr. 41,1–11.43, 1–2). I. Cazzaniga, Proskynema al dio Mandulis. Esegesi di un’iscrizione di Talmis, PP 19, 1964, 69–72.

[266] Bernand, Inscriptions métriques 576–583 (nr. 166, 1–2 ἀκτινοβόλε δεσπότα, Μανδοῦλι Τιτάν. 17–21 Μανδοῦλι, ἥλιον τὸν παντόπτην δεσπότην, ἁπάντων βασιλέα, Αἰῶνα παντοκράτορα . . . ὁ ἥλιος Μανδοῦλις). Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 102–103 (nr. 40, 1–2.17–20). Vgl. Nock, HThR 27, 61–63.97–102. Levi, Hesperia 13, 277–278 n. 22. H. Lewy, A Dream of Mandulis, ASAE 44, 1944, 227–234. Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste I, 46–50. H. Hommel, Pantokrator, Theologia Viatorum 5, 1953/54, 337. C. Capizzi, Pantocrator nella cultura giudaica e pagana, OrChrAn 170, 1964, 11. S. ferner Duchesne-Guillemin, NClio 10, 92.

[267] Bernand, Inscriptions métriques 591–608 (nr. 168). Totti, Ausgewählte Texte zur Isis- und Sarapis-Religion 107–110 (nr. 42). ZPE 67, 263.265. Vgl. A.M. Blackman, The Temple of Dendur, Le Caire 1911, 80–81. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 439–440.

spiegelnd;[268] und es verdient erwähnt zu werden, daß Br(e)ith (s.o.S. 38) von den magischen Dokumenten auch mit Jao formelhaft verknüpft wird (PGM II 125 s.o.S. 52; Bleitafel aus Oxyrhynchos Inv.T.1).[269]

Der Papyrus 121 des Britischen Museums enthält eine Σύστασις ἰδίου δαίμονος (PGM VII 505–528 T 144); darin wird nach der Tyche, nach dem Dämon des Ortes, nach Stunde und Tag, nach den umfassenden Größen Himmel und Erde (VII 505–507) Helios gegrüßt, und zwar unter den folgenden Gesichtspunkten und Kompetenzzuweisungen: Resident auf der 'heiligen Feste' (d.h. dem Firmament) in 'unerschaubarem Licht' (VII 509–510), 'Vater der unnahbaren Physis' (VII 511), Bewahrer der kosmischen Elementenmischung und Schöpfer der Planeten, der Symbolträger der Elemente (VII 512–515).[270] Das bedeutet die Einheit der kosmogonisch-demiurgischen Kapazität mit der aus der Lichtsphäre des Sonnengottes erwachsenden aionischen Redintegration, der Wiedergeburt des Aion in Raum und Zeit, versinnbildlicht durch die jährliche Kultfeier der Erneuerung des 'von der Jungfrau geborenen Lichts', das heißt des von der Isis-Kore geborenen Helios (Horus)-Aion im ptolemäischen Alexandrien.[271] Der inzwischen vertraute Doppelaspekt des alten, väterlichen und des jungen, kindlich-sohnhaften Sonnengottes im Zeichen der permanenten Selbsterneuerung ist dem Aion-Begriff impliziert. Demgemäß fährt der Zaubertext fort: 'Du bist der Junge, Wohlgeborene, Eingeborene des heiligen Tempels' (VII 515–516).[272] Die Vorstellung wechselt aber sogleich wieder zu den überwölbenden, universalen Dimensionen des Aion-Waltens und der aionischen Erneuerung: '... verwandt dem heiligen Teich, der heißt Abgrund und liegt bei den zwei Stützen

---

[268] Vgl. E.Y. Minkovskaja, ΒΟΓΜΑΗДΟΥΛΝϹ (The God Mandulis), VDI 4 (130), 1974, 118 (124). J. Yoyotte bei Bernand, Inscriptions métriques 609.

[269] PGM II 125 Βριθ 'Ιαώθ (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 28). Oxyrh. Inv. T. 1, vs. 50 βαραθαθ βαβριθηθ βαρβαραραιωθ βριθ Wortmann, BJ 168, 62.77. Vgl. zuletzt Jordan, ZPE 72, 250.

[270] Vgl. Gundel, Weltbild und Astrologie 42. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 188.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM VII 505–528 bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 43–55.

[271] W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum, ARW 19, 1916/19, 331–332 u. Anm. 1. Nock, HThR 27, 91–96. Eitrem, Orakel und Mysterien 58–59. W. Fauth, Aion, KlP 1, 1964, 186 (Lit.).

[272] Nach Schmidt, GGA 196, 178 entspricht ἔγγονος dem ägyptischen Zaubernamen Mesenkriphi (s.o.Anm. 199), einer Bezeichnung des jungen Sonnengottes. Vgl. PGM IV 2200–2201. J. Bergman, An Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (PGM VII, 11.516–521), in: Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee (Numen Suppl. 43), Leiden 1982, 33.

Skiathi ('Schattenort'?) und Manto (kopt. ⲙⲁ-ⲛ-ⲧⲱ 'Ort der Erde'?).[273] Und es bewegten sich die vier Festen der Erde, du, des Alls Herr, heiliger Kantharos (= Skarabäus), Alpha Omega, Sathren Abrasax Jaoai ... Jao' (VII 517–521).[274]

Der 'Teich Abyssos' ist nach griechischer Tradition der See der unterweltlichen Tiefe des Acheron,[275] nach ägyptischer Anschauung das Urwasser (Nun), das die aus ihm hervorgestiegene Erde trägt,[276] und zwar der Urhügel Tatenen (äg.tꜣ-tnn):

> Du bist Tatenen ...
> der Erstgeborene der Erde, älter als die Götter.
> Du bist der Urozean (Nun), der sich auf dem Erdboden ausbreitet.[277]

Er ist zugleich Grab und Thron des Osiris, über dem der Lichtgott als Sonnenscheibe sich erhebt;[278] zu Heliopolis geschieht das oberhalb des Benben-Monolithen, des innersten Heiligtums im 'Hause des Re':

> Re, der verehrt wird in Karnak,
> groß an Erscheinungen im Benben-Haus,
> Pfeilerhafter ...'[279]
> Ba des Re, der zur Ruhe geht in seiner Kapelle
> im Benben-Haus in Heliopolis,
> Osiris, der aufgeht im Totenreich.[280]

---

[273] Schmidt, GGA 196, 176 hielt Σκιαθι und Μαντω für die entstellten ägyptischen Namen der beiden Sonnenbarken Msktt und M'ndt (s.o.S. 59). Vgl. Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 30. S. aber den demotischen Zaubernamen Mantu (m'ntw) bei Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 198/199 (XXVI 6).

[274] Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 28–37.

[275] Aristoph. ran. 137. Plat. Phaed. 113 AB ('Αχερουσία λίμνη).

[276] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 535–536.769. Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 34.

[277] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 307 (nr. 130, 201–204); vgl. 300 (nr. 130, 23–31). Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher 147–148.

[278] H. Schäfer, Die Sonne auf dem Obelisken, OLZ 32, 1929, 721–725. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 847–848. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 60–63. Vgl. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I, 61 (nr. 3). 71 (nr. 66) [Gleichsetzung von Re und Tatenen]. Sternberg, Mythische Motive 92. H.A. Schlögl, Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches (Orbis Biblicus et Orientalis 29), Freiburg-Göttingen 1980, 26–29.

[279] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 202 (nr. 87 D, 82–84). Vgl. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 100–101.

[280] Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern 301 (nr. 218, 7–10). Re und Amun 204–205.—Zum solaren Charakter des Benben s.Ph. Derchain, Le Papyrus Salt 825 (B.M.10051), rituel pour conservation de la vie en Égypte (Mémoires

Diesem neuerlichen Ausdruck der Duplizität von Tages- und Nachtsonne (Re und Osiris) trägt PGM IV 885–886.890–891 T 145) durch onomastische Verklammerungen (Ousiri . . . Phreousiri . . . Horiousiri) Rechnung. Der Benben-Stein seinerseits kann als gedoppelter Obelisk wohl den beiden tiefenverbundenen Stützen Skiathi und Manto entsprechen, während sich die 'vier Festen der Erde' vom koptischen Zaubertraktat Rossi erwähnt finden anläßlich einer Beschwörung Gabriels 'bei den vier Engeln, die dastehen auf den vier Säulen, deren Füße auf dem Fundament des Abgrunds ruhen' (47, 7, 8–11).[281] Die Optik der σύστασις des Papyrus 121 spannt sich demnach im Sinne einer kosmischen Morphogenese vom uranischen Lichtfirmament bis zu den dunklen Urgründen des Werdens, und es ist aufschlußreich, daß das dabei wirksame bewegende Moment durch den allumfassenden Sonnengott in der Verbindung von urgrundentsprossenem heiligen Käfer (κάνθαρος), dem Skarabäus (Ḫepre), und uranischem Jao Abrasax personalisiert wird (PGM VII 520–521).

Die Bewegung der vier Grundfesten der Erde (VII 519–520) rekapituliert einen tiefgreifenden primordialen Prozeß bzw. sie revidiert ihn im Vergleich zu den Formulierungen des Rossi-Traktats (4, 17–20 'der das Fundament des Himmels und der Erde fest gegründet hat, der die vierzehn Firmamente befestigt hat auf den vier Säulen').[282] Dieser den Sonnengott einbeziehende Prozeß findet in der Wiedergeburt des Aion seine 'physiologische' Analogie, zumal die fünf kreuzförmigen Sphragiden der hölzernen Aion-Figur bei der Kultprozession in Alexandria[283] offenbar die fünf vom Zauberpapyrus genannten, von Helios hervorgebrachten, alle vom Himmel bis zur Erde vorhandenen στοιχεῖα enthaltenden Planeten (VII 512–513) verbildlichen, während die Wiederverjüngung des Aion bei Nonnos von Panopolis (Dion. 41, 178–182) mit dem Gleichnis der Schlangenhäutung die animalische Metamorphose dem höheren Sinnzusammenhang der

---

de l'Academie Royale de Belgique. Classe de Lettres 58), Bruxelles 1965, 173.—Zum 'Ba des Re' s.H. Brunner, Zum Verständnis des Spruches 312 der Sargtexte, ZDMG 111, 1961, 440–441.—Zu Amuath, 'Re des Amente' (P. Carlsb. 52, 39) s. Brashear, Magica Varia 27.33–34.59.

[281] Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1,68.2,180. C.D.G. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche, Wiesbaden 1959, 304 (nr. 211, 9–14). Fauth, OC 67, 86.

[282] Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1,66.2,178.

[283] E. Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1923³, 28–29. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 195–196. A.J. Festugière, Les cinq sceaux de l'Aion alexandrin, RevÉg 8, 1951, 63–70.

kosmischen Kreisbewegung (Uroboros) und der chthonischen Untergründigkeit (typhonischer Drache) involviert.[284]

Das schlangengestaltige Numen der ägyptischen Spätzeit Chnum-Chnubis-Agathodaimon kann—wie gezeigt (o.S. 66)—sowohl dem 'alten', väterlichen Sonnengott Re als auch dem kindhaft jungen (Harponknouphi)[285] bzw. herangewachsenen (Chnum-Harueris) Sohngott Horus gleich sein,[286] so daß das scheinbare Paradoxon, wonach der aionische Helios 'Vater des wiedergeborenen Aion' (VII 510), der junge Aion entsprechend πατρογενὲς φάος (Procl. in Plat. Tim. 4 I p. 242 D.) ist,[287] sich von daher auflöst, auch ohne die ausdrückliche Bestätigung der Identität Agathos Daimon—Aion (PGM IV 3170 T 146).[288] Der ägyptische Αἰὼν Πλουτοδότης bzw. Πλουτώνιος[289] war aber gerade der Mittelpunkt der alexandrinischen Kultfeiern aus Anlaß seiner Geburt durch Isis-Kore.[290] Das chthonisch-fekundative Milieu des 'reichtumspendenden Aion' wiederum beschreibt letztlich das Wirkungsfeld des ägyptisch-hellenistischen Sarapis-Pluton-Zeus-Osiris,[291] auf einer Münze des Jahres 132/133 n.Chr. als Serapis, Zeus-Ammon, Helios, Poseidon und Agathodaimon tituliert;[292] andererseits bietet eine Zaubergemme das Abbild des Sarapis mit Krokodil, Sonnenlöwen und Osirismumie, umschlossen von der löwenköpfigen Schlange (Uroboros) Chnum-Agathodaimon-Aion, dazu auf der Rückseite den Harpokrates auf dem Lotos.[293] Ergänzend läßt sich notieren, daß PGM VII 584–593 T 147) der heilige Skarabäus (χφυρις = kopt. **ⲭⲫⲟⲩⲣⲓⲥ**, **ⲭⲫⲩⲣⲓ**, äg.ḫpr)[294] dem Uroboros eines Phylakterions in der Reihung Κμῆφις χφυρις ἰαεω eingeschrieben ist und daß eben dieser Sonnenkäfer (χφυρις = κάνθαρος) PGM XIII 624 neben Ἰάω, Σεμεσιλάμψ und Ἁρσάμωσις zum 'maßgebenden Namen' des Sarapis zählt (PGM XIII 619–628 T 141).[295]

---

[284] V. Stegemann, Astrologie und Universalgeschichte (Stoicheia 9), Leipzig-Berlin 1930, 26–27. Fauth, Eidos Poikilon 182.

[285] Eitrem, Papyri Osloenses 1, 88. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 120 (nr. 155 Ἁρπονχνουφι).—Zur Namensdeutung s. Jacoby, ARW 28, 271 Anm. 4 (Ḥr p(n)-Ḫnum). Anders J. Vergote (laut Delatte-Derchain, Les intailles magiques 106 n. 9): Ḥr p(ꜣ) ’nḫ nfr ('Horus der Lebende, der gut ist').—Vgl. ferner Delatte, MB 18, 69. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 39.

[286] Jacoby, ARW 28, 271. Vgl. Plut. de Is. 12 (τὸν Ἀρούηριν Ὧρον καλεῖσθαι πρεσβύτερον ὑπ’ Αἰγυπτίων, Ἀπόλλωνα δὲ ὑπ’ Ἑλλήνων, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσιν). Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 138–140.

[287] Nock, HThR 27, 83.88. O. Weinreich, Aion in Eleusis, ARW 19, 1916/19, 189. L. Troje, Die Geburt des Aion—ein altes Mysterium, ARW 22, 1923/24, 87–89.

[288] Eitrem, Papyri Osloenses 1, 86–87. Levi, Hesperia 13, 310. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 189.

[289] Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 210 (nr. 285).—Zum Aion Plutonios und dessen bildlichen Darstellungen s.A. Alföldi, Aion in Mérida und Aphrodisias, Madrider Beiträge 6, 1979, 1–40 Tf. 1–44. Redeunt Saturnia regna, Chiron 9, 1979, 553–606 Tf. 21–42.

[290] Weinreich, ARW 19, 188–190. M.P. Nilsson, Sonnenkalender und Sonnenreligion, in: Opuscula Selecta 2, Lund 1952, 472.482. R.E. Witt, Some Thoughts on Isis in Relation to Mithras, in: Mithraic Studies 2, Manchester 1975, 487.

[291] Fauth, Vespasian in Alexandria und Sarapis 202–206. Vgl. Baudy, Das alexandrinische Erntefest 54–55. Thelamon, Païens et Chrétiens au IVe siècle 205. Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 168.—Zu Sarapis vgl. Merkelbach, Abrasax 3, 56–58 u.Anm.85 (mit Hinweis auf die epigraphische Namenreihe Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι Αἰῶνι).

[292] Eitrem, Münchener Beiträge 19, 262.—Vgl. J. Gagé, L'empereur romain devant Sérapis, Ktèma 1, 1976, 145–166.

Die finale Akklamation des Sonnengottes in PGM VII unter der Form des 'heiligen Käfers' (VII 520)[296] mit den vokalischen, zum Teil palindromatischen Inversionen der Jao Abrasax-Onomastik (VII 521)[297] paßt insofern zum Gesamttenor der σύστασις, als der Kantharos Ḫepre (äg.ḫprj 'der von selbst wurde'),[298] das aus der Erde 'mit dem Urwasser' entstandene πρῶτον ζῷον,[299] der 'Vater bzw. Schöpfer der Götter',[300] die abyssosverbundene, protogonisch-demiurgische Seite (VII 511) des hier gebotenen, Erde und Himmel umfassenden (VII 507) solaren Qualifikationskatalogs verkörpert, Jao Abrasax dagegen die des auf himmlischem Firmament lichthaft Thronenden (VII 508–509), beide antinomisch verbunden durch das übergreifende Attribut 'der Herr aller Dinge' (VII 520). Die Verbindung ist anderweitig hinreichend abgesichert: Die Integration des von der magischen Praxis intensiv traktierten (PGM IV 52–85.752–770), gelegentlich auch symbolisch attackierten (PGM XII 45–46) solaren Käfers[301] in das Uroboros-Gefüge des Chnum-Agathodaimon zur Totalität der universalen Sonnenexpansion erfolgt PGM XII 274–276 (T 148) anläßlich der Skulptierung eines Heliotropsteines;[302] die Kombination von Chnumis-Horus und Abrasax wiederum erbringt Pap. Colon. Inv. 3323 mit der Formel 'Bei dem unerbittlichen Gott Chnum-Horus Abrasax').[303]

---

[293] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 235–238. Wortmann, BJ 166, 107 Abb. 35. Vgl. El-Khachab, JEA 57, 135.137.139. F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 169 (nr. 22).

[294] Westendorf, Koptisches Handwörterbuch 382.

[295] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 26. Vgl. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 119 (nr. 38,7–8 χφυρις hinter Λαμψουρη ['leuchtender Re'; s.o.S. 39] und αἰφνοσαβαω = Ἰα φνω Σαβαω(θ) ['Jao Gott Sabaoth']). 121.

[296] Eitrem, Sonnenkäfer und Falke 95–97. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 162–163 (nr. 212). Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I, 61 (nr. 2). Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 31–33. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 138/139 (XXI 20.25).—Zum Skarabäus als Tier des Re-Horus s. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten 107. R.K. Ritner, Gleanings from Magical Texts, Enchoria 14, 1986, 102–103.

[297] Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 36 deutet Σαθρεν Ἀβρασαξ gematrisch (Zahlenwert: 365).—Magische Gemme (Jaspis): Skarabäus vom Uroboros umgeben, Rückseite mit Inschrift **ⲓⲁⲱ** (F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 172 nr. 28).

[298] Vgl. Rambova, The Symbolism of the Papyri 34–35 (fig. 12.17b.18.19). 42 (fig. 27). 44–45.62–63 (fig. 48). Merkelbach, Abrasax 3, 14.44–45.

[299] W. Spiegelberg, Die Inschriften des großen Skarabäus in Karnak, ZÄS 66, 1931, 44–45. Vgl. M. Smith, A New Version of a Well Known Hymn, Enchoria 7, 1977, 121/122.128.

[300] Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 237.

Daß die Korrelation des Sonnenskarabäus und des Helios-Jao Abrasax nicht auf Zufall beruht, läßt sich weiterhin der an Helios gerichteten Σύστασις τῆς πράξεως des Papyrus Mimaut (PGM III 199–230 T 149) entnehmen, wo es um Zukunftserforschung nach apollinischem Verfahren mit Hilfe des Dreifußes geht (III 191–197).[304] Die Vermischung unterschiedlicher personaler Anteile setzt sogleich ein mit 'Semea König, Vater der Welt, Sonnenkäfer' (III 205–206), da das Nomen arcanum Semea—ansonsten gelegentlich der unterweltlichen Hekate-Persephone verliehen (PGM III 30. V 426)[305]—hier offenbar eine Abwandlung des semitischen Sonnengottnamens Šamaš-Šemeš darstellt,[306] ergänzt durch das charakteristische Prädikat 'König' (βασιλεύς = akkad. šarru; vgl. o.S. xxxii),[307] wahrscheinlichgemacht durch eine magische Gemme mit den sieben Planetengöttern und der Aufschrift Σημεα Κεντευ Καντευ Κοντευ Κηριδευ Λυκυξυν Δαρυγκω.[308] Wenn zum anderen der mit Semea (Šamaš-Šemeš) gleichgesetzte ägyptische Skarabäus nachfolgend die Attribute 'goldhaarig (III 206), 'feuermutig' (III 210), 'Herr des Aufgangs, Titan' (III 210), 'feurig emporgestiegen' (III 211) erhält, so gibt sich darin der griechische Helios zu erkennen (s.o.S. 2.42); der aber wandelt sich unmittelbar darauf für die magische Phantasie zum 'göttlichen Jao' (III 211), und man versteht von daher besser als zuvor, warum er als solcher 'feuriger Engel des Zeus' (III 211) heißen kann, obwohl sich ihm gleiche oder ähnliche Vertreter eines jüdisch geprägten Engelensembles anreihen wie in PGM I 300–305 dem 'ersten Engel des großen Zeus, Jao': 'Die himmlische Welt regierend, Raphael, am Aufgang sich freuend, gütiger Gott... Abrasax, und dich, größter, aitherischer... Michael' (III 212–215).[309] Demzufolge soll Sabaoth (= Jao), der 'Herrscher des Weltalls' (III 220) leuchten,[310] und Adonai, 'der (heliosartig) im Osten den Westen beschaut' (III 220–221),[311] begeht das All (im Zuge des Sonnenlaufs), treibt das All (als Kosmokrator) und ist zugleich selbst das All, da er mit dem kosmischen Aion (s.o.S. 78) zusammenfließt (III 221–224).

---

[301] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 68–71, 98/99.2, 60. Vgl. Meyer, The Mithras-Liturgy 22/23.—Ausführliche Erläuterung der magischen Praxis mit dem Sonnenkäfer bei Delatte, BCH 38, 245–248 und Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 195.198–199 (§ 121–122). 202–204 (§ 127).

[302] Delatte, BCH 37, 262. Eitrem, SO 19, 66–69. Preisendanz, Aus der Geschichte des Uroboros 206–207.

[303] Pap. Colon. Inv. 3323, 41–42 κατὰ τοῦ ἀπαρετήτου θεοῦ Χμουωρ Αβρασαξ. Wortmann, BJ 168, 87–88.100.101. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 165 (nr. 45, 42). 172. Vgl. PGM IX 8. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 51. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 49 Χμουωρ Ἁρουηρ). 150.

[304] Zum hymnischen Charakter dieser Partie s. Heitsch, Hermes 88, 150. Vgl. Fahz, ARW 15, 409–421.—Text, Übersetzung und Kommentar von PGM III 197–230 bei Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 66–76.

[305] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 34.196. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 62/63 (VII 28). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 84/85.

[306] Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 97.2, 73. Man wird sich kaum entschließen können, die von Harrauer, Meliouchos 16 angenommene Identität von Σημεα mit der syrischen Gottheit Simia/S (e)imios in Baalbek (= Hermes-Mercurius) zu akzeptieren. Vgl. zu den Fakten Fauth, RE Suppl. 14, 680–682. Simia, KlP 5, 1975, 200.

[307] F. Güterbock, The Composition of Hittite Prayers to the Sun, JAOS 78, 1958, 241–242. G.R. Castellino, Incantation to Utu, OA 8, 1969, 6–11.

Umgekehrt endet die σύστασις überraschend—oder nach den bisher beobachteten Umständen auch nicht—mit der Anrufung unterweltlicher, also dunkler, lichtferner Potenzen (III 226–227)[312] und allem Anschein nach mit der Beschwörung des zu Anfang bemühten Šamaš-Helios-Kantharos 'beim Siegel des Gottes, vor dem alle unsterblichen Götter des Olymp und die vornehmsten Dämonen erschauern und das Meer schweigen muß, wenn es ihn (d.h. den auf dem Siegel befindlichen Namen) hört' (III 227–229), und dieser Siegelherr ist kein anderer als der der oben angeführten solaren Trias direkt wesensverwandte Apollon (III 229–230),[313] allerdings nicht ohne den Zusatz der auf Universalität zielenden Vokalreihe αεηιουω (III 230).[314] Darin mag sich die spezielle Ausrichtung des mantischen, somit Uranisches und Tellurisches gleichermaßen berührenden Anliegens der σύστασις zu erkennen geben.

---

[308] J. Keil, Amulett mit Planetengöttern, JÖAI 36, 1946, 135–139 Abb. 36.37. Delatte, MB 18, 16–18. Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 19). 66. C. Bonner, Note on an Amulett in Vienna, AJA 53, 1949, 270–272. Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 62/63 (VII 28 seme' g'ntw gen-tw g-'o-n-tw gerjn-tw nt'reng-'o lek'wks 'Semea, Kanteu, Kenteu, Konteu Kerideu, Darenko, Lekaux'). Fauth, RE Suppl. 14, 681. Merkelbach, Mithras 393 Abb. 165.

[309] Vgl. Perdrizet, REG 41, 76–77.—Römer-Thissen, ZPE 84, 176/177 (vs. 5–6 ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲁⲃⲣⲁⲝ). S.o. Anm. 114.

[310] Nilsson, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri 131.135 behauptet (ohne die Spur eines Beweises), es liege hier das Fragment eines Helios-Apollon-Hymnos vor, in den die Namen Sabaoth und Adonai nachträglich eingefügt seien.

[311] Vgl. zu dem universalen Sinn dieses Ausdrucks Harrauer, Meliouchos 17.

[312] Zum Urwasser Styx (griechische Kontrafaktur zum ägyptischen Nun) s. zuletzt Fauth, BN NF. 23, 362–363.—Zu den Keren vgl. W. Fauth, Lasa—Turan—Vanth. Zur Wesenheit weiblicher etruskischer Flügeldämonen, in: R. Altheim-Stiehl (Hrsg.), Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Radke, Münster 1986, 116.

Bis zu welchem Grade sich die ideelle und zugleich magisch-onomastische Kontingenz ständig aufeinander bezogener, einander assimilierter und untereinander austauschbarer numinoser Mächte der solaren Sphäre (Helios—Apollon—Amun-Re—Sarapis—Jao—Horus—Ḫepre—Aion) über einen langen, für unsere Begriffe nicht durchweg kontinuierlich konzipierten Zaubertext hin erhalten und an bestimmten Punkten immer wieder sichtbar werden kann, mag am Ende dieses Unterabschnitts aus einigen Passagen der 'heiligen Gewinnung eines Beisitzers', nämlich eines dienstbaren Luftgeistes (PGM I 143–196 T 150) vor Augen gerückt sein. Nachdem ein Falke, die theriomorphe Epiphanieform des Horus, einen Amulettstein überbracht hat (I 65–69), ergeht zunächst an den 'glücklichen Mysten der heiligen Magie' (I 127–128) das Gebot der Geheimhaltung 'bei Helios' (I 131); sodann erfährt man die der Beschwörung des Parhedros dienende 'siebenmal zur Sonne gesprochene' ellenlange Formel und kann feststellen, daß unter ihren zahlreichen Voces magicae außer Re (I 134.136),[315] Amun (I 135.140),[316] Arbath Jao in der Abwandlung Jarbatha (I 142),[317] die Dreiheit Jao-Phre(Re)-Amun, zusammengefaßt im Jaeobaphrenemoun-Palindrom (I 141), und Sarapis in der Deformation Saraptoumi-Sarachthi (I 136) zu finden sind.[318] Des weiteren dient eine aus dem vom Falken gebrachten Stein hergestellte Skulptur des ‘Sonnen-Horus’ (I 144 Ἡλίωρος)[319] als Amulett;[320] sie trägt der Beschreibung nach eindeutig die Züge des Aion (I 144–147): Eine Figur mit Löwenkopf, in der linken Hand Weltkugel und Geißel haltend,[321] ringsherum eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt (Uroboros), unter dem Boden des Steines der (geheimzuhaltende) Name αχα αχαχα χαχ χαρχαρα χαχ (d.h. multipliziertes äg.aḫ ‘Glanz’ + multipliziertem äg. Ḥr ‘Horus’; s.o.S. 30.46).[322] Dazu tritt bestätigend der kurz danach an den Parhedros adressierte λόγος: ‘Her zu mir, König, (ich rufe dich), den Gott der Götter, den starken, unendlichen, unbefleckten, unbeschreiblichen, feststehenden Aion!’ (I 164–165), woraus sich ergibt, daß der dienstbare Geist, ‘der mächtige Engel’ (I 172–173), nach dem notorischen Prinzip magischer Überblendung dem aionischen Sonnengott substituiert wurde. Daß letzterem die gesamte mit der Parhedros-Prozedur einhergehende Inkantation gewidmet ist, erhellt noch einmal zweifelsfrei aus dem Schlußsatz: ‘Das Gebet zur Sonne bedarf nur der Formel Iaeobaphrenemoun und der Formel Iarbatha’ (I 195–196).[323]

---

[313] Vgl. Hymn. Hom. Ap. 68. Kroll, SIFC 27/28, 181–191. Fauth, KlP 1, 448. s.o.S. 1 Anm. 5.

[314] Vgl. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 58–60.

[315] PGM I 134 ωρι 'Groß (ist) Re'. 136 σοωρι 'Groß leuchtend (ist) Re'. Schmidt, GGA 193, 443–444. Martinez, Pap. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 56.

[316] PGM I 140 'Αμοῦν ω ηϊ 'Amun der Große'. Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 6 n. 30.

[317] Vgl. Peterson, RhM NF. 75, 402 (nr. 48). Youtie-Bonner, TAPhA 68, 55 (Z. 17). 65. Daniel, ZPE 50, 147–152 (mit Diskussion anderer Deutungen).

[318] Schmidt, GGA 193, 444.456. 196, 584–585 erklärt allerdings Σαραχθι als śr ꜣḥ.tj ('Fürst der beiden Horizonte') und findet in βαφρενεμουν außer ʾmn (Amun ['der Verborgene']) und Rʿ (Re ['Sonne']) die sprachlichen Bestandteile kopt. ⲃⲁⲓ

5. Der Hypersolare Pantheos und der Sonnengott als δεύτερος θεός

Hinweise auf eine über die Gestirnsphäre hinausreichende Universa-

---

= äg. fꜣi (‘tragen’) und kopt. ⲣⲁⲛ, ⲣⲉⲛ = äg. rn (‘Name’), übersetzt also (m.E. zu kompliziert) ‘Träger des verborgenen Namens’. Des weiteren werden von ihm aus dem Katalog der PGM I 135–142 aufgereihten Zauberworte folgende zu Horus-Re passenden Appellative ausgehoben: 135 πιχαρουρ (kopt. ⲭⲣⲟⲩⲣ = äg. ḳrr ‘Frosch’), καρφιουθ (kopt. ϣⲟⲣⲡ = äg. ḫrp ‘erster’; kopt. ⲓⲟⲩⲧ = äg. ỉt(f) ‘Vater’) ‘erster Vater’ (= griech. προπάτωρ). 136 ζωντα ζωταζω (kopt. ϫⲱ-[statt ϫⲱϫ] = äg. ḏꜣḏꜣ ‘Haupt’; kopt. ⲧⲁϫⲟ = äg. djt-ʿḏꜣ ‘richten’) ‘Haupt (= Oberster) der Richter’, μαυιας (äg. mꜣwj-ꜣỉsw ‘neualt’) ‘jung und alt’ (vgl. PGM I 33 ὁ πρωίας νεαρὸς καὶ ὀψὲ πρεσβύτης; s.o.S. 37). 140 ’Αμμων ω (äg. ’mnʿꜣ ‘großer Amun’ [‘großer Verborgener’]). 142 φνεσχηρ (= äg. pꜣ-nb-śgr ‘der Herr der Stille’).

[319] Vgl. Bonner, Studies in Magical Amulets 19.151–153. Wortmann, BJ 166, 84–85 Abb. 18. Philipp, Mira et Magica 92–94 (nr. 137–139).

[320] Vgl. Eitrem, Sonnenkäfer und Falke 94–95.97–98. W.J. Darby-P. Ghalioungi-L. Grivetti, Food: The Gift of Osiris 1, London-New York-San Franzisko 1977, 320–321. Totti, ZPE 73, 301.

[321] Levi, Hesperia 13, 302. Vgl. zu diesen beiden Insignien des Sonnengottes H. Usener, Sol Invictus, RhM NF. 60, 1905, 472–473. L’Orange, SO 14, 86–114.

[322] Vgl. PGM IV 2111–2115. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 136/137. Delatte, BCH 37, 259–261.—Zum Aion-Status s. Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste IV, 182–183.

[323] Zum Iarbatha-Logos in Verbindung mit kosmisch-solaren Symbolen (Sonnen-

lität und Indizien für kosmische und hyperkosmische Omnipotenz haben sich aus den vorhergehenden Unterabschnitten für Helios in Verbindung oder im Austausch mit anderen, zum Teil exotischen Gottheiten allenthalben ergeben, desgleichen allerdings—wie eben gerade beobachtet—eine zunächst paradox anmutende Einstufung in einen wirkungsnahen Genien- oder Engelstatus. Demgemäß finden sich vereinzelt Anzeichen dafür, daß dem Sonnengott ein Deus superior, zugleich zwangsläufig der Deus exsuperantissimus, vorgeordnet gedacht ist (z.B.o.S. 22). Wenn dabei gelegentlich aus vagen und ungenauen Formulierungen für unsere Begriffe Widersprüche und Ungereimtheiten hervorgehen, so ist das ein notorisches Symptom magischer Ambivalenz, wie etwa PGM V 15–18 (T 114) bei der oben (S. 75) betrachteten Einleitung des Μαντεῖον Σαραπιακόν der 'große, große Sarapis' aufgefordert wird 'Erscheine und erweise Achtung dem, der erschienen ist vor Feuer und Schnee, Bainchooch' (V 17–18), also einem Geist der dunklen Dimension (s.o.S. 56), seine 'Entlassung' hingegen kraft der Autorität des 'höchsten Gottes' erwirkt wird, der nun im Gegensatz dazu durch den solaren Šamaš-Re (Σαμασφρηθ) repräsentiert ist (V 44–46).[324]

Unklar ist ebenfalls bei dem 'Herbeiführungszauber des Königs Pitys' (PGM IV 1930 T 151), dessen zentrale Bitte (IV 1948– 1990) ein Duplikat des oben S. 12 behandelten Passus PGM IV 435–455 (T 110) bildet, der Vorspann, da zunächst ein Anruf ergeht an 'Herrscher Helios und deine heiligen Engel' (IV 1934–1935), die anschließende Prädikation 'Ihr aber seid heilige Engel, Wächter des Ardimalecha (= Adrammelek)[325] und Oraromisren (= Horus-Mithras) . . . des Adonai' (IV 1939–1940) jedoch offenläßt, ob Helios der Schar dieser Wächterengel eines durch ägyptische, persische und semitische Nomina sacra signifikant gemachten Hochgottes einzubeziehen ist oder vielmehr dem Spektrum eben dieses Hochgottes zugehört.

---

käfer im Uroboros) s. Bonner, Studies in Magical Amulets 140–141. Philipp, Mira et Magica 52 (nr. 50). 84 (nr. 117.118). Vgl. ferner PGM CXXX 1–12. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 323. Daniel, ZPE 50, 147–154.

[324] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 180/181.182/183. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 250–252.

[325] Vgl. 2. Reg. 17, 31. H. Gese, Die Religionen Altsyriens, Stuttgart 1970, 110.175.—Zu Adrammelek s.O. Eissfeldt, Adrammelek und Demarus, in: Mélanges Isidore Lévy (AIPHOS 13), Bruxelles 1955, 153–159. J. Ebach-U. Rüterswörden, ADRMLK, 'Moloch' und BA'AL ADR, UF 11, 1979, 223–224.

Abgesehen von solchen unklaren Fällen läßt sich immerhin eine Reihe von Beispielen vorweisen, wo zumindest der griechische Helios von einer fremdländischen, solar disponierten Gottheit überlagert erscheint oder aber von einem höchstplazierten Überwesen oft unbestimmbarer Kontur und Personalität auf den zweiten Platz der magischen Hierarchie versetzt wird. Zu diesen Beispielen gehört das 'Rettungsgebet', gerichtet an den 'erstgewordenen und erstgeborenen Gott', eingeleitet durch eine feierliche Epiklesis (PGM I 197–222 T 152). Entworfen wird das Porträt eines schöpferischen Vorstehers von Engelscharen und Dekanmächten (I 208–209).[326] Der 'Gebieter über alle Engel' (I 215) gemahnt an caelestische Konfigurationen der jüdischen Mystik, nicht minder die Laudatio 'Heiliger Gott, der unter Heiligen der Ruhe pflegt, an dessen Seite immerdar die rühmenden Geister stehen' (I 199–200), zumal das Phänomen der Δόξα (kabōd) analog zu der sehr ähnlichen Passage PGM IV 1191–1205 (o.S. 79) neben das des 'heiligen und starken Namens' (I 206–207)[327] und der demiurgischen Aktivität tritt. Überdies enthält die Invocatio magica eben des 'geheimen Namens, der hindurchdringt von der Himmelsfeste bis zur Erde' (I 218–219) mit Ambram, Abraam, Isak . . . Josia eindeutig hebräisch-jüdische Anteile. Demgegenüber beschränkt sich das solare Kolorit, abgesehen von der abschließenden Anweisung, das rettende Gebet (wenn auch nicht ausschließlich) zur Sonne zu sprechen (I 221–222), auf einige anderweitig dem Helios bzw. dem orphischen Phanes beigelegte primordiale Qualitäten, außer 'Erstentstandener und erstgeborener Gott' (I 197; s.o.S. 32) vor allem 'Vorvater' (I 201; s.o.S. 35) und 'die Wurzel (des Weltalls) immerdar festhaltend' (I 206; s.o.S. 12.83), daneben natürlich 'Herr aller Dinge' (I 212; vgl. S. 6). Davon abgesehen hebt allerdings das Trikolon αἰωναῖε, αἰωνακτινοκράτωρ, αἰωνοπολοκράτωρ (I 201) unmißverständlich die vom übergeordneten Status des Aion umschlossenen Funktionen des solaren Lichtspenders und Polherrschers hervor (vgl. S. 2.15),[328] während der Ausdruck ‘der du auf dem Siebenteiligen stehst’ (I 203–204) sowohl das Ordnungsmuster der sieben innerweltlichen Planeten als auch die arkane Hierarchie der sieben Himmel des jüdischen Hekhalot-Systems meinen könnte.

---

[326] Vgl. H.J. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' (Judaistische Texte und Studien 3), Hildesheim-New York 1975, 221.

[327] Vgl. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 213 (nr. 29, 35–37). 215 (nr. 31, 13). 222 (nr. 35, 14).—Zum Namen Gottes als Urgrund der Schöpfung im hellenistischen Judentum einschließlich der jüdischen Mystik s.G. Lindskog, Schöpfer und Schöpfung in den Schriften der apostolischen Väter, ANRW II 27, 1, Berlin-New York 1993, 616–617 u.Anm.57.

[328] Vgl. Levi, Hesperia 13, 303. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 183–184.—Dazu paßt auch das von Schmidt, GGA 193, 445 aus dem Ägyptischen gedeutete Zauberwort χαω χαουφ (PGM I 203) 'groß Aufgehender, Aufgehen-

Dem Tenor pantheistischer Erhöhung und aionischer Erhabenheit zeigt sich jedoch ein einschränkendes Moment beigefügt. Es besteht darin, daß der Magier eine Bemerkung macht, aus der hervorzugehen scheint, es befinde sich—ungeachtet der superlativischen Benennungen und Bewertungen—über dem gepriesenen und berufenen μέγιστος θεός ein noch höheres, durch eine gewisse Unbestimmtheit verdecktes göttliches Wesen; sie lautet: ‘An den Himmel hinauf wurdest du erhöht, und der Herr hat Zeugnis abgelegt für deine Weisheit und hat deine Macht gepriesen und dir zugesagt, Macht zu haben nach seinem Bilde, soweit er auch selbst Macht hat’ (I 209–212). Das erinnert einerseits an Aussagen der jüdischen Merkabah-Mystik über Meṭaṭron, Stellvertreter und Ebenbild des Jahwe Ṭoṭrosjah im höchsten, sakrosankten Himmelsbereich,[329] andererseits ist nochmals darauf hinzuweisen, daß auch der Text der ‘Mithrasliturgie’ das Vorhandensein einer dem Sonnengott übergeordneten himmlischen Instanz angedeutet hatte (PGM IV 643; s.o.S. 22).[330]

Es wird sich herausstellen, daß das Paradoxon einer kaum begreiflichen Überbietung des Deus maximus durch eine mehr oder weniger obskure ultimate Entität noch öfter begegnet. Das geschieht etwa in dem oben (S. 78) analysierten λόγος (PGM IV 1170–1225 T 143), wo ein ganz ähnliches Fluidum der an Helios-Jao sich ansetzenden Kabod-Mystik (IV 1201) den seltsamen Satz einfließen läßt: ‘Die Myriaden der Engel stehen neben dir und erhöhten den Himmel, und der Herr gab Zeugnis deiner Weisheit, das ist der Aion Ieouēōē Iaēaiēōēuei (vokalintensive Verformungen von Jeu-Jao), und sagte, du

---

der in Theben’ (zu äg. ḫʿj ‘aufgehen, erscheinen’, ʿȝ ‘groß’, ỉp.t ‘Theben’), da es ihm zufolge auf Amun-Re als Gott der Urzeit weist und sich damit zu PGM I 197 (τοῦ πρωτοφυοῦς θεοῦ καὶ πρωτογενοῦς) fügt.

[329] Fauth, JSJ 22, 51–56.65–68. Vgl. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 471–474.

[330] Zu der christlichen Analogie des transzendenten Vatergottes und des demiurgisch aktiven, zum Teil mit solarer Metaphorik ausgestatteten Christus-Logos (= πρῶτος und δεύτερος) s.W. Fauth, Philosophische Tradition und geistige Begegnung mit der Antike im Schrifttum der Patristik, GGA 230, 1978, 108. JSJ 22, 62.83.—Zur Lichtmetaphorik vgl. W. Fauth, Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius und Prudentius cath. 1 (ad galli cantum), JbAC 27/28, 1984/85, 104–108.

seist so stark wie er selbst stark sei' (IV 1205–1209).[331] Das läßt eigentlich—nicht zuletzt im Hinblick auf den analog formulierten Satz oben (PGM I 209–212)—nur den Schluß auf das Modell eines hinter dem magischen Helios verborgenen, mit Σοφία (ḥokmā) und Δόξα (kabōd) ausgestatteten Jao-Meṭaṭron als δεύτερος θεός und eines über ihm thronenden 'Herrn' (κύριος) Jahwe Ṭoṭrosjah zu.

Gewissermaßen von der anderen Seite her verdeutlicht wird die darin sich abzeichnende Perspektive durch das 'Gebet Jakobs' (PGM XXIIb 1–26 T 153), einen Traktat mit auffällig stark judaisierendem Gepräge, angefangen bei der ersten Apostrophe 'Vater der Patriarchen' (XXIIb 1) bis zu den weiteren 'Herr Gott der Hebräer' (XXIIb 18) und 'Gott der Götter, welcher den geheimen Namen Sabaoth hat' (XXIIb 20–21). Dem solchermaßen angerufenen Jao-Jahwe sind die Kerubim untertan (XXIIb 6), er ist Herrscher der 'Mächte', der Engel und Erzengel (XXIIb 7–8), der himmlische Patron Abrahams (XXIIb 6–7), auf dem Sinai thronend (XXIIb 10);[332] darüber hinaus aber besitzt er den höchsten Rang des väterlichen Weltenschöpfers und -lenkers (XXIIb 1),[333] einschließlich der angelischen Potenzen und 'rettenden Namen' (XXIIb 2–3). Charakteristisch dafür erscheint auf der einen Seite die Verwendung der angelischen Onomastik für ihn (XXIIb 14.18–19),[334] auf der anderen—innerhalb eines leider zum Teil gestörten Kontextes—die Verklammerung zwischen dem Bezug zu den Kerubim und dem Wesensausdruck einer aionischen 'Vierheit' (s.o.S. 24) universalen Ausmaßes (XXIIb 15–17), symbolisiert durch die Bilder allmächtigen Thronens, übertragen von der Lokalität des

---

[331] Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 187.

[332] Vgl. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 221 (nr. 35, 6).—Zu den Δυνάμεις s. Epiphan. pan. 40, 5, 8–11 (κύριος τῶν δυνάμεων). H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951, 105–106. Capizzi, Pantokrator nella cultura giudaica e pagana 28. Tardieu, Trois mythes gnostiques 67. Fauth, OC 67, 88 u.Anm.147. Brashear, Magica Varia 39.45 (P. Carlsb. 52, 6–7).

[333] Vgl. PGM XLVIII 6–10. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 181. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 282. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 9–15.

[334] Vgl. die Reihe **ⲁⲱⲑ ⲁⲱⲑ ⲡⲉⲣⲓⲱⲑ ⲓⲁⲱ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲭⲁⲙⲁⲏⲗ ⲁⲃⲏⲗ ⲁⲅⲁⲏⲗ ⲟⲩⲭⲁⲙⲏⲏⲗ ... ⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ** (Beltz, APF 30, 98/99).—Zum Namen Λουήλ (Luel) s. Peterson, RhM NF. 75, 405 (nr. 68). J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition, Cleveland-New York 1961, 225. Ch. u. H. Harrauer, Ein jüdisch-christliches Amulett P. Vindob. G 42406, WS 100, 1987, 185–199, bes. 186.189. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 74–75 (nr. 27, 5).—Zu Σουήλ s. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 2, 239 (LXXII 2, 9). Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche 315.

Sinai (XXIIb 10) auf das Meer (XXIIb 11), auf die schlangengestaltigen Geister der Erdreichs (XXIIb 12–13) und—außer andern infolge der Textverderbnis nicht mehr kenntlichen Zonen der Welt—schließlich auf den siderischen Sonnengott (XXIIb 13 ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ Ἡλίου),[335] wobei es nicht überrascht, daß der hypersolare aionische Pantokrator im Zusamenhang damit als Jao (XXIIb 13) bezeichnet wird (vgl. o.S. 78).[336]

Es gehört zu der von A.J. Festugière (o.S. 31–32) beschriebenen polyvalenten Vorstellungsweise der Magie, daß die Figur des thronenden Allgebieters sich zu einer Pluralität von Engelhypostasen vervielfachen kann, wie zum Beispiel PGM XXXV 1–29 (T 154), wo die Anrufung zunächst von dem über dem Abgrund sitzenden Bythath (XXXV 1) bis zu dem im sechsten Himmel residierenden Mouriatha (XXXV 7)[337] reicht, sodann aber mit einer zweiten Linie bei dem über dem Schnee sitzenden Telzē (XXXV 8) beginnt und nach dem über das Meer gesetzten Edanoth (XXXV 8–9), dem über die Schlangen gesetzten Saesechel (XXXV 9), dem über die Flüsse gesetzten Tabiym (XXXV 10)[338] und dem kosmisch nicht näher lokalisierten Bimadam (XXXV 10)[339] zum Kerubenthroner Chadraoun (XXXV 11)[340] aufsteigt, 'sitzend inmitten des Chadrallos, inmitten der beiden Kerubim und Seraphim, die dich lobpreisen, den Herrn des gesamten Heeres unter dem Himmel' (XXXV 11–13). Im Hinblick darauf dürfte nicht unwichtig sein, daß das—wenn auch mit anderen Nomina apocrypha operierende, im übrigen jedoch ganz ähnliche—magische Arrangement der Silberlamelle von Beirut (T 155)[341] die dem solaren Hochgott eigentümliche aionische Dimension des Kerubenthroners herausstellt (69–70),[342] die daran anschließende biblizistische Prädikation (70 ‘der Gott Abraam(s) und der Gott Isaach(s) und der Gott Iakob(s)’) hingegen der exorzistischen Triade in PGM XXXV 14 (‘beim Gott Abrams und Isaks und Iachōbs’) genau entspricht. Diese letztere, einen einzigen Gott, nämlich den der Patriarchen (vgl. PGM XXIIb 1; o.S. 93), Jahwe-Jao implizierende Dreierformel wird nach magischer Manier nun wiederum abgelöst von dem bekannten Modus der Zergliederung personaler Einheit in appellativische Aspekte (XXXV 20–21).[343] Damit nicht genug, schiebt sich zwischen den pluralisch an die Vielzahl der Engelhypostasen ergehenden Gesuchen um Gunst, Sieg, Macht und Geistbegabung (XXXV 22) gemäß der üblichen Konfusion solcher Litaneien ein singularischer, dem aus ihnen sich herauskristallisierenden einen und einzigen Überwesen geltender Nebensatz ein: ‘wie du auch die guten Gaben verliehen hast dem Ablanathanalba und dem Akrammachamari’ (XXXV 22–23). Diese beiden sind aber bekanntlich Chiffren für den dem Jao assimilierten Sonnengott (s.o.S. 74), denen sich übrigens der Zauberer als ‘dritter diademtragender Herr’ (XXXV 25–26) an die Seite stellt,[344] so daß hier latent erneut eine graduelle Differenzierung zwischen dem solaren Helios Jao Ablanathanalba Akrammachamari mit seinem astralen Diadem (s.o.S. 11) und einem über ihm postierten Pantheos Jao Chadraoun (= Jao Sabaoth Elohim Adonai) auf dem Seraphen- und Kerubenthron signalisiert wird.

---

[335] Vgl. zum Bild des auf verschiedenen himmlisch-kosmischen Sitzen thronenden Pantokrator Delatte-Derchain, Les intailles magiques 316–317 (nr. 460).

[336] Montevecchi, Pantokrator 413–417.

[337] Vgl. Peterson, RhM NF. 75, 407–408 (nr. 75). Gundel, Weltbild und Astrologie 43.

[338] Erklärung einiger hier vorkommender Engelnamen aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen bei Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 161.

[339] Βιμαδαμ (= Ben Adam) könnte eine Variante zu Bar Enaš ('Menschensohn') sein, in der jüdischen Mystik eine dem höchsten Gott zugeordnete göttliche Zweitinstanz. Vgl. Fauth, JSJ 22, 77–78.83 (Lit.).

[340] Χαδραουν wohl wie Χαδραλλος (<*Χαδραήλ[?]) zu hebr. חַדְרָה 'Zimmer, innerstes Gemach' (Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch 215). Vgl. Hek. R. 15, 1 'In sieben Palästen wohnt Ṭoṭrosjah der Herr, ein Gemach innerhalb eines anderen Gemachs' [d.h. im innersten aller Gemächer]). Fauth, JSJ 22, 41.

[341] M.A. Héron de Villefosse, Tablette magique de Beyrouth, conservée au Musèe du Louvre, in: Florilegium Melchior de Vogüé, Paris 1909, 287–295, bes. 289. Vgl.

Fauth, OC 67, 74. S. jetzt auch D.R. Jordan, A New Reading of the Phylactery from Beirut, ZPE 88, 1991, 61–69 (wenig ergiebige Neulesung).

[342] Vgl. Audollent, Defixionum Tabellae 323 (nr. 241, 24–27 κατὰ τοῦ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ, τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβί, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ιαω αβριαω αρβαθιαω σαβαω αδωναι). Bilabel-Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte 245 (ὁρκίζω ὑμᾶς εἰς τὸν καθημένον ἐπὶ θρόνου χερουβιμ καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους [Kyprian-Gebet nach Cod. Ambros. A 56]). 306/315 (**ⲠⲒⲰⲦ ⲈⲚⲚ̄ⲈⲰⲚ** ‘Vater der Aionen’ [kopt. Kyprian-Zauberbuch 2]).—S. ferner T. Mettinger, YHWH SABAOTH. The Heavenly King on the Cherubim Throne, in: T. Ishida (Ed.), Studies in the Period of David and Solomon and other Essays, Winona Lake/ Ind. 1982, 109–138.

[343] PGM XXXV 20–21 διὰ τὴν δύναμιν τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Σαβαὼθ καὶ τὸ ἔνδυμα τοῦ Ἐλωὲ καὶ τὸ κράτος τοῦ Ἀδωναὶ καὶ τὸν στέφανον τοῦ Ἀδωναί.—Zu den mystischen Insignien Jahwes (Dynamis, Krone, Gewand) in der Hekhalot-Literatur s. Fauth, JSJ 22, 65.66.68.—Zur Aufspaltung des Judengottes Jahwe Sabaoth Adonai in drei selbständige Hypostasen (Ἰαω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, οἱ τρεῖς οἱ μεγάλοι auf einer magischen Gemme des J.P. Getty Museums) s.R. Kotansky, Kronos and a New Magical Inscription Formula on a Gem in the J.P. Getty Museum, Ancient World 3, 1980, 29.

[344] Zum Diadem als Attribut des solaren Pantokrator s.o.S. 13.

Die oben (PGM XXIIb 13) angebahnte Sicht einer universalen Position des Jao Pantokrator,[345] der unter anderem auf dem Sonnengott 'sitzt', das heißt ihn beherrscht, zugleich aber auch sich ihm wesensmäßig verbunden zeigt, erfährt eine weitere Intensivierung in PGM XIII 334–340 (T 156), wo der Adept einen zu Gunst- und Herbeiführungszauber, Traumsendung und -forderung, 'Zeigen' des Helios, Mitteln für Glück und Sieg, überhaupt zu allen erdenklichen Zwecken (XIII 338–340) dienenden 'Spruch an den Sonnengott' (XIII 334) ergehen läßt, indem er sich imaginativ auf das Niveau des im Zentrum des Kosmos situierten Kerubenthroners Jao–Jahwe begibt (XIII 334–336) und gleichsam von oben her das Erscheinen des 'Erzengels Gottes' (XIII 337), das heißt des Helios, 'der unter den Einen und Einzigen (d.h. Jao-Jahwe) gestellt ist' (XIII 337–338) erzwingt. Der Spruch besitzt eine sehr enge Parallele an einer vorhergehenden Stelle des gleichen Papyrus, einer Ἡλίου δεῖξις mit Wendung nach Osten:[346] 'Ich bin der auf den zwei Kerubim, der inmitten der zwei Naturen, von Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Finsternis, Nacht und Tag, Flüssen und Meer ist: Erscheine mir, du Erzengel unterhalb der (himmlischen) Welt, Herrscher Helios, der unter den Einen und Alleinigen selbst gestellt ist; dir befiehlt es der Ewige und Einzige‘ (PGM XIII 254–259 T 157).[347]

Die Nachrangigkeit des Helios gegenüber dem 'Einen', nämlich dem hypersolaren Höchstgott,[348] steht wiederum außer Frage. Nur wird sie nicht—wie man es für die 'Mithrasliturgie' behauptet hatte (s.o.S. 22)—durch ein Sohn-Vater-Verhältnis ausgedrückt, sondern durch die hierarchische Unterordnung des 'Erzengels' (XIII 257) unter den unnahbaren Herrn der Engel und Archonten, den 'Ewigen und Einzigen' (XIII 259), den Jahwe-Jao der jüdischen Thronmystik.[349] Aufgrund der imaginativen Angleichung an den 'Kerubenthroner' (hebr. jōšēb hakerūbīm)[350] kann der Zauberer kraft dessen Autorität den Sonnengott—nach jüdischem Konzept den 'Engel der Sonne' (Šamšiel),[351] in den Hekhalot-Texten Galgaliel ('Gott der Sonnenkugel') geheißen[352]—zitieren und ihm magische Weisungen erteilen. Als 'Erzengel' (XIII 257) und 'Gebieter' (XIII 258) hat dieser Gewalt über den unteren, planetaren und subplanetaren Raum; im übrigen ist er von der festgelegten physikalischen Kondition seines Gestirns (XIII 255) eindeutig distanziert. Der ihm übergeordnete Deus summus umfaßt dagegen nach der hier gebotenen Anschauung die beiden antinomischen 'Naturen' (XIII 255) des Alls, exemplarisch vorgeführt an den Gegensatzpaaren Himmel—Erde, Sonne—Mond, Licht—Dunkel, Nacht—Tag, Flüsse—Meer,[353] und bewirkt aus der Mitte heraus (XIII 255) ihren konträren Zusammenhalt. Somit stellt er sich als ein zwar hyperuranisch plaziertes, gleichwohl aber innerweltlich aktives, den Kosmos kontrollierendes und konservierendes Wesen dar, dessen 'Gestalt' nach dem griechisch-hebräischen Amulett aus Smyrna in der 'Vierheit' der Appellation alle Dimensionen umfaßt: 'Himmelsgestaltiger, Meeresgestaltiger, Dunkelgestaltiger, Allgestaltiger' (οὐρανοειδής, θαλασσοειδής, σκοτοειδής, παντόμορφος).[354]

---

[345] Vgl. PGM LXXVIII 13–14 ὄνομα θεοῦ παντοκράτορος Ἰάω Ἰάω Ἰάω. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 207.—Nach P. Maltomini, Osservazioni a testo di alcuni papiri magici greci III, Civiltà Classica Cristiana 1, 1980, 373–374 wäre davor zu lesen I[α]ω ωια Ια[ω]αω ιαω.

[346] Dölger, Sol Salutis 47.

[347] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 100 (mit falscher Übersetzung von ὑπὸ τὸν κόσμον 'unter der Erde').

[348] Schmitt, ErJb 10, 225.

[349] Fauth, JSJ 22, 42–43.46–48.62–66.

[350] Ps. 99, 1. 2. Reg. 19, 11. Ies. 37, 14–16. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst 23–24. Vgl. M. Haran, The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance

Die Seinsstruktur und die Machtposition des auf eigenartige Weise hypersolar, somit 'überweltlich' angesiedelten, gleichwohl aus den höheren Sphären auf die niederen einwirkenden, manche Aktionen freilich an engelhaft definierte Gestirnmächte delegierenden, gegebenenfalls jedoch allgewaltig sich offenbarenden Pantokrator erhellt eine magische, auf sein Nomen arcanum gegründete 'Öffnung' (PGM XIII 327–333 T 158), das heißt eine Entfaltung und Entriegelung des Weltgebäudes anläßlich einer epiphaniehaften, dabei aber esoterisch gezeichneten Ausfahrt des verborgenen, unsichtbaren Regenten des

---

in Biblical Ritual, IEJ 9, 1959, 30–38. Brown, JSS 13, 185–187. W. Fauth, Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen, Kairos 29, 1987, 60.62.66.

[351] 1.Hen. 6, 7. 8, 3. E. Lipiński, Le culte de Soleil chez les Sémites occidentaux, OLP 22, 1991,71.—Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 228/229 (Geniza 5, 4, 9 שמשיאל דתיב על [ג]לגלי שמשא 'Šamšiel, welcher sitzt auf den Sonnenkugeln'). Vgl. Smith, Eretz Israel 16, *209–*210. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 205 (nr. 22).

[352] H. Odeberg (Ed.), 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928, 34.48. G. Davidson, A Dictionary of Angels, New York 1967, 120.

[353] Vgl. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 212 (nr. 29, 6–10). 216 (nr. 31, 16).

[354] J. Keil, Ein rätselhaftes Amulett, WJ 32, 1940, 79–84. G. Scholem, Die mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala, ErJb 29, 1960, 153. Fauth, OC 67, 85.

Universums (XIII 327–329).[355] Der freudige Begleitchor seines Dekan- und Engelpantheons (XIII 328)[356] bildet den Rahmen für die den viergeteilten Raum durchmessende Bewegung des durch die Qualifikation 'Aion des Aions, der Einzige und Überragende' (XIII 329) aufs höchste emporgesteigerten Deus absconditus. Die magische Reaktion der 'Türöffnung' (XIII 331)[357] überträgt sich von einem vorauszusetzenden, vermutlich pragmatischen Anliegen der alltäglichen Zauberpraxis auf ein totales Sich-Entbergen und Sich-Entleeren der Erde (XIII 332) vor dem Entsender von Sturm, Erdbeben und Feuer (XIII 333),—Aktivitäten die an den ägyptischen Seth bzw. den mithrischen Löwen-Aion erinnern (o.S. 27.49). Das auslösende Moment, sein geheimer Name (XIII 332 Αϊα αϊνρυχαθ = hebr. Ahija 'ajin ruḥōt 'Ich bin die Quelle der Pneumata' [d.h. der geistigen und physischen Winde])[358] aber steht in offenkundiger Relation zu dem das Öffnungsgebot aussprechenden 'Gott' oder 'Engel' Achebykrom,[359] der niemand anders ist als Helios (XIII 333), da dieser sowohl von der 'Mithrasliturgie' (o.S. 7) als auch von dem Sonnen-Logos PGM IV 1601–1607 (o.S. 69) zum Lenker und Verteiler der kosmischen Winde erklärt wurde.

Die personale Einheit des Achebykrom mit Helios bzw. seine Benennung mit diesem Namen ergibt sich aus mehreren anderen Stellen desselben, das sogenannte 'Achte Buch Mosis' (PGM XIII 3 'Ογδόη Μωυσέως)[360] enthaltenden Papyrus: PGM XIII 291–292 (T 159) heißt es am Ende einer 'Fessellösung' (XIII 290) übereinstimmend mit PGM XIII 334 (ὀκτάκις Ἡλίου ὄνομα): 'Sprich achtmal den Namen des Helios ganz, von Achebykrom an!' (XIII 292); dazu kommt die Vorschrift eines dreimaligen Pfeifens an zwölf Tagen (XIII 291), also einer—wie das erste Kapitel (o.S. 8) dargetan hat— für den

---

[355] Vgl.PGM LXXII 24–26. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 293. Fauth, Kairos 29, 69. S. ferner Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 196.

[356] Vgl. Gundel, Weltbild und Astrologie 18.

[357] O. Weinreich, Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und des Christentums, in: Genethliakon W. Schmid, Stuttgart 1929, 345–346. Vgl. Kroll, Gott und Hölle 485.

[358] Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1, 184 u.Anm. 3.

[359] Vgl. Weinreich, Türöffnung im Wunder-, Prodigien– und Zauberglauben 345–346. Dieterich, Abraxas 190.193.

[360] M. Smith, The Eight Book of Moses and How it Grow (PLeid J 395), in: Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia, Napoli 1984, 683–693.—Synoptische Edition von PGM XIII mit partieller Übersetzung bei Merkelbach, Abrasax 3, 92–153.

Sonnengott typischen Lautäußerung. Einen weiteren Beleg liefert ‘das heilige Gebet, geschrieben auf eine Natrontafel’ (PGM XIII 61–88 T 160), gewidmet dem ‘unsichtbaren Aion des Aions’ (XIII 71),[361] wie er auch PGM XIII 329 (o.S. 98) angesprochen war. Er, der Allerschaffende, Selbstgeschaffene hat auch der Sonne ihre Herrlichkeit verliehen (XIII 64–65), hat durch sein eigenes Erscheinen das Licht zugleich mit dem Kosmos entstehen lassen (XIII 69). Obgleich selbst die Götter seine wahre Gestalt nicht zu erkennen vermögen (XIII 70),[362] richten sie, da sie ‘durch ihn erschienen’ (XIII 77), das heißt engel- oder dynamisartige Emanationen seiner Entität sind, ihre Invokationen an ihn, ‘um die Macht des Echebykrom Helios zu erlangen, dessen Lobpreis lautet aaa ēēē iii aaa ōōō (Iao in paraphrasierenden Vokalgruppen), Sabaoth, Arbathjao, Zagourē, Gott Arathy Adonaie’ (XIII 79–80).

Dazu sei vermerkt, daß die Verleihung des Aion-Prädikats an den Judengott außerhalb der magischen Texte im koptisch-gnostischen Ägypterevangelium von Nag Hammadi (III 43, 8–44, 8) erfolgt, wo der Geheimname des ‘Aions der Aionen’ **ⲒⲎⲞⲨⲈ ⲀⲰ** (= Ἰηου [Jahwe-Jeu] ἐ[στιν] A [καὶ] Ω) lautet und der Kontext eindeutig den thronenden Jahwe im Kreis seiner Engelmächte (Δυνάμεις) vorführt.[363] Im Rahmen der Magie hält sich dagegen die Beschwörung des Sonnenengels Orpliel (hebr. אורפליאל [= אור פלי אל ‘das verborgene Licht Gottes’?]) aus dem Sefer ha-Razim (‘Buch der Geheimnisse’), gerichtet an dessen Schöpfer, den biblischen Erzeuger des Lichts und der unter diesem Licht gelegenen Welt:

> Orpliel, Orpliel,
> ich beschwöre dich
> bei dem, der dich gebildet hat,
> zu seiner Hoheit und zu seiner Pracht
> seine Welt zu beleuchten,
> der dir die Herrschaft über den Tag gegeben hat...[364]

---

[361] Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 297. IV, 194–195 sieht in diesem Text eine Beziehung zur hermetischen Gnosis.

[362] Vgl. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem ‘Buch der Geheimnisse’ 212 (nr. 29, 11). 215 (nr. 31, 3).

[363] A. Böhlig, Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi, Le Muséon 80, 1967, 16–17. Fauth, OC 67, 98.

[364] Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem ‘Buch der Geheimnisse’ 218 (nr. 33, 1–6). M.A. Morgan (Tr.), Sepher-Ha-Razim. The Book of Mysteries (SBL Texts and Translations 25. Pseudepigrapha Series 11), Chico/Calif. 1983, 72.—Eine ähnliche Subordination des Sonnengottes (Sol) unter den Schöpfergott (Deus) bei gleich-

Dabei ist es aufschlußreich, daß unbeschadet der magischen Ausrichtung auf den jüdisch-israelitischen Creator mundi die gleiche Schrift unmittelbar vorher ein—offenbar aus dem Griechischen übertragenes—Gebet an Helios richten kann, das sich in seiner anakletischen Diktion kaum von den sprachlichen Gepflogenheiten der Zauberpapyri abhebt:

Heiliger Helios, der im Osten aufgeht,
guter Schiffer, getreuer Anführer der Strahlen,
verläßlicher, der von alters her das mächtige Rad lenkt,
heiliger Ordner, Polherrscher, Herr, strahlender Geleiter,
Gebieter, Krieger . . . .[365]

Allerdings findet sich dieses Gebet eingebunden in genau jenes Ambiente magisch-mystischer Vorstellungen von einem über ein ganzes Pantheon von dienenden 'Göttern' oder 'Engeln' verfügenden, judaistisch geprägten Deus supremus, welches auch das Ägypterevangelium und das 'Achte Buch Mosis' (PGM XIII) entwerfen. Somit erhält auch der Sonnengott den sekundären Status des 'Engels', der ihn dem Höchsten unterstellt, dafür jedoch dem Appell des Beschwörers näherrückt:

Ich beschwöre euch Engel, die ihr die Sonne leitet,
mit eurer gewaltigen Kraft auf den Bahnen des Firmaments,
um die Welt zu beleuchten,
bei dem, dessen Stimme die Erde erzittern läßt,
der die Berge versetzt in seinem Zorn,
der das Meer beruhigt durch seine Kraft,
der die Säulen der Welt durch seinen Blick ins Wanken bringt,
der alles mit seinem Arm trägt,
der verborgen ist vor den Augen alles Lebendigen,
der auf dem Thron der Größe der Königsherrschaft,
der Würde seiner Heiligkeit sitzt,
der auf der ganzen Welt umherstreift;
bei seinem großen, furchtbaren, starken, prachtvollen,
gewaltigen, riesigen, heiligen, kräftigen,

---

zeitiger Betonung von göttlicher Machtverleihung zur gubernatio mundi ergibt sich aus dem Beschwörungsgebet 'Salbung der Sonne' (Unctio Solis) in der lateinischen Version des arabischen Gājat al-Ḥakīm (Picatrix) von Ps. al-Maǵrīṭī (D. Pingree [Ed.], Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakīm [Studies of the Warburg Institute 39], London 1986, 203–204 [IV VI 13]).

[365] M. Margolioth, Sepher-Ha-Razim, Jerusalem 1966, 12.99–100. Morgan, Sepher Ha-Razim 71. Vgl. Smith, Eretz Israel 16, *210. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 37.

> wunderbaren, verborgenen, erhabenen und erleuchteten Namen
> nenne und beschwöre ich euch,
> daß ihr meinen Willen und meine Bitte ausführt
> zu dieser Zeit und in diesem Augenblick
> und den Strahl des Sonnenengels ablenkt,
> so daß ich ihn von Angesicht zu Angesicht erblicke,
> wie er unter seinem Baldachin sitzt;
> doch ich entflamme nicht durch euer Feuer,
> und gebt ihm Erlaubnis, meinen Willen auszuführen!.[366]

Daß der aus dem oben (S. 99) dargebotenen Abschnitt PGM XIII 70–80 sich ergebende Eindruck einer aus doxologischen Kundgebungen für den Höchsten ihre Kraft beziehenden Engelschar nicht trügt, daß demnach auch Helios Achebykrom dieser untergebenen Schar, wenngleich wohl an herausgehobener Stelle, integriert ist, geht aus dem 'Hermetischen Gebet' (PGM XIII 139–160 [Parallelversion XIII 442–472] T 161)[367] hervor; denn es betont den Umstand der Akklamation des Hochgottes nach dem Vorbild des Helios Achebykrom, dessen mit dem schon mehrfach in Nomina magica vorgefundenen ägyptischen Wort aḫ 'Glanz' gebildeter Geheimname bei dieser Gelegenheit sogar glossematisch als 'Flamme und Strahl der Sonnenscheibe' erklärt wird (XIII 142–143). Der Deus supremus, diesmal nicht aus der Mitte des Universums wirkend, sondern das All (von außen) umfassend geschildert, wurde dem Text zufolge zuerst von Helios Achebykrom 'in allen Stimmen und Sprachen' gepriesen (XIII 139–140),—ein vom Zauberer nunmehr per analogiam nachvollzogener hymnischer Akt. Im Hinblick darauf, daß Helios von jenem eingesetzt und ermächtigt wurde (XIII 140–141), um demiurgische Aufgaben wahrzunehmen, signalisiert das Wort πρώτως (XIII 140) im Sinne von 'uranfänglich' die Existenz und Tätigkeit eines primordialen δεύτερος θεός, wie ihn wiederum die jüdische Mystik in Meṭaṭron, dem 'Fürsten des Angesichts (Gottes)' (Sar hapanīm) und dem 'Fürsten der Welt' (Sar haʿōlām), präsentiert.[368] Den beiden ihm eigentümlichen, der metaphysischen Aura des 'Allerheiligsten' und der physikalischen Kosmokratie zugewandten Funktionen entspricht ziemlich genau die Zeile aus dem 'Empfehlungsgebet an Helios' (o.S. 64): 'Du Urbild, du Gesamtheit des Kosmos, der du des großen Königs Heiligtum als Auserwählter bewahrt hast' (PGM III 539–540 T 134). Die Beschreibung der demiurgischen Aktivität des Helios Achebykrom (PGM XIII 144–145) legt ihrerseits den Schwerpunkt auf die Erschaffung der lichterfüllten Gestirnsphären,—der Wesenheit des Sonnengottes durchaus adäquat. Auf dieser kreativen Leistung beruht demgemäß seine eigene δόξα, symbolisiert durch die dreimalige Wiederholung der drei in Ἥλιος 'Αχεβυκρωμ enthaltenen mystischen Vokale ααα ηηη ωωω (XIII 144). Das Äquivalent dazu bildet die Dreiergruppe ιι ααα ωωω (XIII 146 = 'Ιάω), den übergeordneten Deus supremus betreffend. Die den biblischen Schöpfungsakt tangierende Formulierung 'gründend den Kosmos, in dem du alles (richtig) geschieden hast' (XIII 146) zieht folgerichtig die Dreiheit der Jahwe-Appellative Σαβαώθ ('Herr der Heerscharen'), 'Αρβαθιάω ('Vier-Jao') und Ζαγουρη ('Läuterung des Lichts')[369] nach sich, von denen das letzte eine auf die Rangebene der Engel verweisende Variante in PGM Va 1 (Ἥλιος ... Ζαγουηλ) besitzt.[370]

---

[366] Morgan, Sepher Ha-Razim 69; vgl. 70–71. Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 212 (nr. 29, 1–39); vgl. 215 (nr. 31, 1–31).—Im 'Traktat des Salomon' heißen die fünf Sonnenengel Μιχαήλ, 'Αριήλ, Φιλονήλ, Σαβριήλ, Δονιήλ (Delatte, Anecdota Atheniensia I 472).

[367] Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 300–303. Merkelbach, Abrasax 3, 200 (zum Helios-Namen Achebykrom).

[368] Fauth, JSJ 22, 81–83. Vgl. F.M. Tocci, 'Il principe del volto', OA 2, 1963, 269–273. Tardieu, NETHMOMAŌTH 406.

Die eben erwähnte Dreiheit des Jao-Komplexes hat ihr Analogon auf der genannten angelischen Rangebene in den 'ersterschienenen Engeln Arath, Adonaie, Basēmm Jao' (XIII 146–147)[371]; ihnen gesellt sich Helios zwecks Entwicklung der Trias zur Tetrade offenkundig zu, da über ihn gesagt wird, er preise Jao auf ägyptisch (wörtlich 'hieroglyphisch') und hebräisch mit dem schon bekannten Zaubernamen Lailam (XIII 149–150) unter Hinzufügen der aus 36 Buchstaben bestehenden glossolalischen Folge ἀνοκ Βιαθιαρβα[ρ]βερβιρσχιλατουρβουφρουμτρωμ,[372] was angeblich bedeuten soll: 'Ich gehe dir voran, Herr, ich auf der Barke aufgehend, die Sonnenscheibe, mit deiner Hilfe' (XIII 153). Die ein weiteres Mal zutagetretende Inferiorität des Helios gegenüber einem (solar disponierten) Deus superior im Zusammenhang mit der Fahrt auf der Sonnenbarke (s.o.S. 60) gibt Anlaß, auf einen Passus aus der 'Zauberhandlung mit dem Kater' (PGM III 79–84; o.S. 59) zu rekurrieren, wo der katergesichtige Helios-Mithras-Horus 'Schiffmann, der das Steuer Gottes, des Herrschers, führt' (III 80–81 T 132) genannt wurde, zumal hier die Wirksamkeit ägyptischer Symbolanteile sich durch die Präsenz des Kynokephalos (XIII 155), des Falken (XIII 158) und des Neungestaltigen (XIII 159), das heißt der großen Götterneunheit von On (Heliopolis), unter solarem Vorzeichen hinreichend verdeutlicht.

---

[369] Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 198.217 (aram.zak 'ūrah 'reines Licht'). Vgl. H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (TU 82), Berlin 1961, 53.

[370] Vgl. Zagzag(i)el (Davidson, A Dictionary of Angels 324 [Belege]).

[371] Zu Βασυμ(μ)-Βασημ(μ) = ba–šem (Jahwē) 'Im Namen Jahwes' vgl. G. Alon, Jews, Judaism and the Classical World, Jerusalem 1977, 235–251, bes. 239. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 333.

[372] Zu glossolalischen Bildungen solcher Art s.H.A. Winkler, Die AlephBeth-Regel, in: Orientalische Studien Enno Littmann, Leiden 1935, 2–3. Vgl. Merkelbach, Abrasax 3, 203. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 54–55.

Zur Abrundung des Konspekts der Rollen und Relationen des Sonnengottes innerhalb eines magischen Panoramas von wesensverwandten oder willkürlich assimilierten, teils gleich- teils übergeordneten kosmischen Mächten mag nach dem Jao-Komplex—und nicht ohne Berührung mit ihm—noch einmal die weiter oben (PGM XIV 7–10) vorgeführte, zu dem ägyptischen Ur- und Allgott Chnum-Chnubis (Knuphis)-Agathodaimon-Aion (o.S. 23) hinführende Linie aufgenommen werden. PGM VII 1018–1026 (T 162) erfolgt eine Einreihung des Helios in die Tetrade der Erzengel, und zwar an erster Stelle, mit gedoppelter Grußformel (VII 1018 'Sei gegrüßt, Helios, sei gegrüßt Gabriel, sei gegrüßt Raphael, sei gegrüßt Michael!').[373] Der Engelstatus und seine vermittelnde Eigenschaft bilden das Bindeglied zu der auf höherem uranischen Niveau plazierten Jao-Tetrade und deren magischen Potenzen: 'Gib mir die Macht und die Gewalt des Sabaoth, die Stärke des Jao und das Gelingensglück des Ablanathanalba und die Kraft des Akrammachamarei!' (VII 1019–1020). Das Ersuchen um Machtverleihung und Erfolgsgewährung aber wird begründet mit dem Hinweis, daß der Zauberer die zwingenden Namen des auf dem höchsten Plafond der pantheistischen Hierarchie befindlichen Agathos Daimon kennt und in einem vielsilbigen λόγος vernehmen läßt (VII 1024–1026).

Dem Weiterführen der damit aufgenommenen Linie kann der einer Ringpräparation nebst begleitender 'Weihe' (PGM XII 202–216)[374] folgende Anruf (XII 217–269 T 163) dienlich sein. Nachdem auf dem besagten Ring ein Uroboros, eine zweigehörnte Schlange mit Astralemblem und darüber eine Sonne (Inschrift: 'Αβρασαξ)[375] inskulpiert wurden, während seine Umrandung 'den großen und heiligen und allwirkenden Namen Jao Sabaoth' (XII 207), die Rückseite entsprechend das onomastische Trikolon Jao, Sabaoth, Abrasax (XII 268–269) tragen sollen,[376] zeigt sich der Rahmen abgesteckt für eine gleichermaßen himmlische wie unterirdische, kosmisch-solare wie tellurische und zugleich astrale magische Wirkungsgröße. Die 'Zubereitung' der Weihe (XII 211–215) bestätigt das; der Inhalt des λόγος bringt es zur Sprache, indem er 'die himmlischen Götter, die Götter unter der Erde und die in der Mitte kreisenden Götter (durch die Formel) Anoch, Mane, Ba(i)chych'[377] affiziert, das heißt die dem ägyptischen Weltschema geläufigen Sonnen des Morgens, des Mittags und des Abends bzw. der Nacht[378] den personalen Erscheinungsweisen des Horus-Re, des Ḫepre und des Atum gleichsetzt;[379] des weiteren, indem der Zauberer eine Anzahl von Kraftträgern der Höhe und der Tiefe für sein eigenes Ego usurpiert, darunter Chrates (= Harpeḫrat-Horus),[380] Phoenix, den 'heiligen Vogel', Krates (= Harpokrates) mit dem Beinamen Marmarauoth (s.o.S. 79),[381] Helios, Kronos-Aion, Osiris, Suchos (= Sobek), den ägyptischen Krokodilgott (XII 229–237).

---

[373] Vgl. P. Perdrizet, L'archange Ouriel, Seminarium Kondakovianum 2, 1928, 246–248.—Brashear, ZPE 33, 263 (II 9). Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 108 (nr. 72, 9 χαῖρε Ἥλιε, χαῖρε ἀνατέλλων, χαιρέτωσαν δὲ οἱ σύν σοι ἀνατέλλοντες θεοί). 122 (mit ägyptischen Parallelen).—Zu der folgenden Wunschreihe s. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum II, 62 (nr. 63, 3–9) mit Verweis auf PGM VII 1018–1021.

[374] Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 155–178.

---

[375] Vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 220–221 (nr. 300.301 solarer Gott mit Strahlenhaupt; Inschrift: 'Αβρασαξ bzw. 'Αβρασας 'Ιαω). 224 (nr. 306 'Αβρασαξ Σεμ[εσιλαμψ] Δαμναμενευς in den Sektoren eines neunstrahligen Sonnenemblems).

[376] Vgl. Mouterde, MUSJ 15, 72 fig. 7 (löwenköpfiger Uroboros mit Inschrift 'Ιάω πάντων δεσπότης auf einer elliptischen Onyxgemme).

[377] Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 158/159.169 kopt. ⲁⲛⲟⲭ 'Aufgang', ⲙⲁⲛⲉ 'Mittag' (zu ⲙⲏⲛⲉ 'Tag'), ⲃⲁⲓⲭⲩⲭ 'Seele der Dunkelheit'; dazu werden verglichen PGM IV 1633 und XIII 806 (Abrasax 1, 108/109.186/187). Ablehnend Thissen, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri 299.—Anders auch Schmidt, GGA 196, 177 (Μανε zu äg.-demot.mnw 'Abbild, Zeichen') und J. Bergman bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 133 n. 91 (Μανε aus äg. mrj.n 'Geliebter von' [abzulehnen]). Vgl. H.J. Thissen, Der Name Manetho, Enchoria 15, 1987, 96 u.Anm. 35.

[378] Delatte, BCH 38, 190 n. 2. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 336.370. Vgl. L. Kákosy, A Christian Interpretation of the Sun God, in: Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee (Numen Suppl. 43), Leiden 1982, 72–75 fig.1 u. 2.

[379] Jacoby, ARW 28, 272–275. Vgl. Ryhiner, RevÉg 29, 131–134.

[380] R. Reitzenstein, Himmelswanderung und Drachenkampf, in: Festschrift für F.C. Andreas, Leipzig 1916, 37. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 160/161.173.

[381] Audollent, Defixionum Tabellae 325 (nr. 242, 17). 328. Hopfner, Griechisch-

Das Sich-Ineinssetzen mit so verschiedenartigen, darunter auch sonnenhaften Gottgestalten scheint, bei gleichzeitiger Inanspruchnahme der zuvor aufgereihten göttlichen oder dämonischen Machthaber, Lenker, Wegweiser, Erwecker, Erschaffer, Wohltäter und Nährer (XII 217–226) als σύνεργοι (XII 237), die Vorbedingung zu sein für einen invokatorischen Prozeß bis hin zum 'verborgenen und unaussprechlichen Namen, dem Vorvater der Götter, dem Aufseher und Herrn aller' (XII 237–238). Dieser Pantokrator (XII 238) erhält den schon geläufigen Bezug zu den vier Winden, also den vier Weltgegenden (XII 238),[382] zugleich damit zu pneumatischer Kreativität (XII 239) und zu der Wohlgestalt kosmischer Gebilde (XII 239). Entscheidende Merkmale aber konstituieren sich zum einen aus der alleserschütternden Dynamis des Nomen arcanum und der daraus sich ergebenden hyperkosmischen, demnach auch hypersolaren Gewalt (XII 240–241),[383] zum anderen aus den universalen körperlichen Ausmaßen[384], verbunden mit dem Namen des Allherrschers Agathos Daimon (XII 242–243),[385] wobei diese Anschauung weitgehend kongruiert mit einem ägyptischen Text der XX. Dynastie: 'Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen'[386] und hinsichtlich der Okeanos-Komponente des Agathos Daimon erhellt wird durch eine Passage des ägyptischen Chnum-Re-Hymnos: 'Dem der große Ring-Ozean und der Kreis-Ozean dienen'.[387]

Ägyptischer Offenbarungszauber 1, 190 (§ 746 'Herr der Herren'). Bonner, Studies in Magical Amulets 154. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 212.460. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 110–111.—Zur Deutung aus dem Syrischen (mar mariôth 'Herr der Herren' C. Brockelmann, BJ 104, 1899, 193 Anm. 104) s. Fauth, OC 57, 82.

[382] Leisegang, ErJb 7, 193–195.—Bearbeitung der Texte bei Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 127–154.

[383] Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 90–96.100 (mit Parallelen und Literatur).

[384] Vgl. J. Assmann, Primat und Transzendenz: Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines höchsten Wesens, in: Aspekte der ägyptischen Religion (Göttinger Orientforschungen 4. Ser. 9), Wiesbaden 1979, 7–18.

[385] Vgl. PGM XXI 6–10. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 146.—'Αγαθὸς Δαίμων ist hier Vokativ wie in PGM I 26–27, daher nicht mit Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 74 als Attribut auf ὠκεανός zu beziehen. Richtig M. Smith bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 162. Vgl. Assmann, Primat und Transzendenz 7. Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur 281.

[386] Assmann, Primat und Transzendenz 15.

[387] Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 344–346 (nr. 145 A u.B, 6) Vgl. auch R. Weill, Un recueil magique, in: Recueil d'Études égyptologiques dediées à la mémoire de J.F. Champollion, Paris 1922, 666.669.

Der nachfolgende lange Katalog von rhetorischen Fragen und hymnischen Äußerungen erweckt vor allem Interesse wegen der Emporsteigerung des Pantokrator auf die Stufe des Aionischen und Hyperaionischen (XII 246–248),[388] wegen dessen gleichwohl ungeschmälerter Zuständigkeit für die Gestirnsphären und ihr fatales Pandämonium (XII 254–255),[389] für die Elemente und die daraus hervorgegangenen Gebilde des Kosmos einschließlich der kosmischen Regulatoren Sonne und Mond (XII 250–252), wegen der Verknüpfung ägyptischer und jüdischer Anteile (XII 256–258) und nicht zuletzt wegen des mehrfachen Zurückgreifens auf den machthaltigen, unerhörte Wirkungen hervorrufenden Namen (XII 240–243; s.o.S. 105), aus sieben Buchstaben nach der Harmonie der lichthaften uranischen Siebenzahl zusammengesetzt, vom Zauberer wiederholt artikuliert (XII 262–263), und zwar in einer Vierzahl von sprachlichen Varianten, die zugleich die vier Hauptregionen des magischen Gestalten- und Vorstellungsreservoirs vertreten (XII 263–266).[390] Die geographisch bzw. ethnographisch orientierte Vierzahl wird bereichert um ein weiteres, fünftes Glied, die mystische Akklamation der 'Hohenpriester', der (menschlichen und nichtmenschlichen) Kultdiener des Pantokrator, in einem Trikolon enthaltend: 'Verborgener, Unsichtbarer, Allsehender' (XII 265).

Das numerische und onomastische Prinzip der magischen Potenzierung zeigt sich übrigens in dem Advokationsgebet PGM XIII 762–791 (T 164)[391] mit seinen zum Teil gleichlautenden Formulierungen noch verstärkt dadurch, daß zunächst ein Nebensatz eingeschaltet ist, der sozusagen die 'physische' Beziehung des Allherrschers zu den beiden Hauptgestirnen Sonne und Mond, indirekt also auch zu Helios, verdeutlicht und dabei eine Sieben- bzw. eine Vierzahl von Zauberwörtern verwendet: 'Dem die Sonne Harnebouat bolloch barbarich beta Baalsamēn ptidaiou Harnebouat und der Mond Harsenpenprōuth barbaraione osfar mempsechai unermüdliche Augen sind, glänzend in den Pupillen der Menschen' (XIII 767–770);[392] ferner werden den sieben nach den 28 (4 x 7) Lichtern des Mondes gelauteten Vokalen (XIII 776–777) sechzehn (4 x 4) Nomina barbara beigegeben (XIII 778–781).[393] Während in ihnen bis dahin nach der oben notierten Methode der Vermengung ägyptische (z. B. Harnebouat, Harsenpenprōuth)[394] und semitische (z. B. Baalsamēn, Abraam, Arapha Jao)[395] einander ablösen, bringt XIII 788 mit einem weiteren qualifizierenden Nebensatz für den 'König der Himmel und der Erde und aller Dinge, die in ihnen sind' (XIII 786) die Reihe der acht Urgötter von Hermupolis ins Spiel (XIII 788),[396] so daß man zwangsläufig auf den diese Achtheit in sich fassenden Amun-Re-Ptah (Tatenen), den 'Vater der Väter der Achtheit',[397] geführt wird, jenen mehrfach (o.S. 82) unter verschiedenen Bezeichnungen auftretenden Urgott, der als Re jedenfalls solare Substanz besitzt. Zumindest numerisch ergibt sich aber darüber hinaus noch ein Anschluß an die PGM XIII 743–746. 753–754 (T 165) dem Inhalt des 'Achten Buch Mosis' zugesprochene kryptische 'Achtheit' ('Ογδοάς) des allwaltenden Gottes, dem Engel, Erzengel, Dämonen und Dämoninnen untertan sind.[398]

---

[388] Vgl. Levi, Hesperia 13, 308. Peterson, Εἷς θεός 136.266.296.

[389] Gundel, Weltbild und Astrologie 73. Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 191.

[390] Φνω εαι ('Gott Jahwe' mit Vokalmetathese[?]).—Ιαβωκ (= Ιακωβ mit Ιαβω [= Jao] kontaminiert[?]). Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 166/177. Οὐερτω nach Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 163 n. 80 'The Great One of Earth'. Vgl. Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 166.178. Zs. Ritoók, Ein neuer griechischer Zauberpapyrus, AAH 26, 1978, 438–439.—Zur Verborgenheit des Nomen ultimum s. Volpilhac, REL 56, 283–284 (mit ägyptischen Beispielen [imn-rn-f 'der dessen Name verborgen ist'] und Verweis auf F. Daumas, Dendera et le temple d'Hathor, Le Caire 1969, 80).

[391] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 122–123; vgl. 146 (Parallelversion PGM XXI 1–26). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 179–222.

---

[392] v.l. PGM XXI 4–5 Βααλ βνιχ βααλα 'Αμὴν πτιδαιου 'Αρνεβουατ (z.T. ergänzt); v.l. XXI 6 ἀσεν[π]εμφ Θωούθ βαρβαραιωνη οσραρμεμψεχει. Vgl. Hopfner, ArOr 3, 150.—Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 136/137.143.162/163.176.212 heißt βολλοχ (= kopt. ⲃⲟⲗⲗⲟⲭ) 'Auge' [?], βαρβαριχ (= kopt. ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲓⲭ) 'lodernder Dämon' [?].

[393] v.l. PGM XXI 15 αιηιουω αεηιουω αε⟨η⟩ιουω αεηιουω (4 x 7 = 28 Vokale).—Zu Bildungen auf -αχ und -ηχ s.F. Maltomini, Due papiri magici inediti, SCO 31, 1981, 111–114 (= Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 76–77 nr. 28, 2–5 σαριχ αορκαχ ρουγαχ χιοσνηχ).

[394] 'Αρνεβουατ nach C. Leemans, Papyri Graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi 2, Leiden 1885, 191 eine koptische Namensform (ϩⲣ ⲛⲉⲃ ⲟⲩⲁⲧ 'Horus dominus solus' [?]). Vgl. Hopfner, ArOr 3, 150.—Nach Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 136/137; vgl. 217 'Horus, Herr des heilen Auges' [?]).

[395] Zu Βααλσαμην (o.S. 38) = semit. Ba'al Šamēm ('Herr des Himmels') vgl. W. Fauth, Baal, KlP 1, 1964, 794 (Lit.). Hengel, Judentum und Hellenismus 522 Anm. 175a. 542 u.Anm. 234 (mit Hinweis auf Philo Bybl. FGrH 790 F 2, 7 = Euseb. praep. ev. 1, 10, 7). M. Gawlikowski, Les dieux de Palmyre, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2625–2636 (Lit.).

[396] Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis 64–66. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 5–6. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 190–191 u.n. 118.—Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 138–139.152 deuten 'H und 'Ω als Heh/Huh und Hehet/Hauhet, Χω als Kuk, Χουχ als Kauket/Kauchet.

[397] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 34–35.

[398] Vgl. aber auch Fauth, JSJ 22, 47 mit Verweis auf Scholem, Jewish Gnosti-

Ein letzter Eindruck von dem ständig wechselnden, teils Inkompatibilitäten einbegreifenden, teils rangmäßige Einstufungen vertauschenden oder verwischenden, teils scheinbar willkürliche oder gar widersprüchliche Kombinationen herstellenden Verfahren magischer Erzwingung des unmittelbaren Kontakts mit dem allerhöchsten und allergewaltigsten Faktor des jenseits menschlicher Maße befindlichen Raum-, Zeit- und Kraftgefüges, vom Versuch seiner Bewältigung unter zahlreichen miteinander korrespondierenden Bezeichnungen, dabei aber unter einem lichthaft-solaren Ausgangsaspekt, soll aus der langen Visionsschilderung des Pariser Papyrus (PGM IV 930–1114 T 166) gewonnen werden. Denn sie umgreift akkumulierend nahezu alle bisher ins Auge gefaßten Möglichkeiten der Implikation des Sonnengottes in ein sympathetisches Geflecht kosmodynamischer Interferenzen.

Einleitend stecken sowohl die Wendung nach Sonnenaufgang als auch der Spruch über der Lampe (IV 930–931), dem mikroskopischen Gegenstück zum makroskopischen 'Erleuchter' (PGM IV 531–532 T 109),[399] den Rahmen ab für Art und Weise der 'Autopsie' (IV 951), nämlich die Praxis der Lychnomantia (IV 952–953). Das Einsetzen des ersten, hymnisch gehaltenen λόγος bei den Symbolen des irdisch gebundenen, aber auch der Sonne eigentümlichen Feuers (IV 940; s.o.S. 12.26),[400] Löwe und Drache (IV 939),[401] weckt sogleich die Reminiszenz an den mithrischen Chronos-Aion[402] und den ägyptischen Chnubis-Agathodaimon (s.o.S. 66),[403] nach den gemachten Beobachtungen zwei Inkorporationen solarer Energie auf pantheistischem Niveau. Zu dem zwiefach repräsentierten Feuersymbol treten drei

---

cism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition 70–71.

[399] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 4/5. Fauth, AKG 56, 290. Vgl. Th. Hopfner, Mittel- und neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantie, in: Studies presented to F.Ll. Griffith, London 1932, 220–221.224.231.

[400] Vgl. Macr. sat. 1, 17, 59 (= Eur. fr. 943 N.).

[401] Philipp, Mira et Magica 43. F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 161–163.—Zu Löwe und Schlange Dieterich, Abraxas 52. Eitrem, SO 4, 45 Anm. 5. Vgl. Delatte, BCH 37, 248–250.—Zu Horus Behed(e)ti in Löwengestalt s. Sternberg, Mythische Motive 29.—Anrede des Sonnengottes als λαβα (= kopt. ⲗⲁⲃⲁⲓ 'Löwe') PGM III 151. Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 38. Schmidt, GGA 193, 450.

[402] Vgl. PGM IV 2112–2119 ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος, κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐφ' ᾗ ἔστω δράκων, τῇ δ' ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ ὅλη ἀσπίς τις περιειλίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω (Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 136/137).

[403] Vgl. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders 100 u.n. 237.

andere, nämlich Wasser, Baum[404] und Honiglotos vom 'goldenen Bohnenfeld', das heißt sogenannter nymphäischer Lotos als bohnenartige Frucht der ägyptischen Wasserlilie (IV 940–941), um einen vom elementar-pflanzlichen Bereich (Osiris) zum mystisch-solaren (Mithras [Honig]; s.o.S. 19—Horus[Lotos]; s.o.S. 43—Ḫepre [Κύαμος Αἰγύπτιος]; vgl. PGM IV 767–770)[405] verlaufenden ideellen Trend zu markieren. Die gemeinsame Klammer bildet der Erde, Wasser und Sonnenfeuer vereinigende Skarabäus (IV 942–944; s.o.S. 85); seine Epitheta stammen aus dem bekannten Umfeld des primordialen Lichtgottes (IV 944.946) und rahmen die Buchstabenchiffren des kosmischen Anfangs AH (= APXH) ein (IV 944–945);[406] die dazu gesprochenen σύμβολα μυστικά betreffen die aionische Glanz- und Luftregion (IV 948 Μαρμαραυωθ Λαϊλαμ Σο̣υμαρτα; s.o.S 39.68.104).[407]

Der zweite, zum magischen 'Lichtzwang' (IV 955) gehörige λόγος, siebenmal geschlossenen Auges gegenüber der Lampe vorzubringen, setzt folgerichtig ein bei Begriffen, die Feuer und Licht, Werden und Wahrnehmen, Geisthauch und Glanzeröffnung betreffen (IV 960–961). Das Repertoire der Nomina abscondita weitet sich nunmehr aber—unter Aufnahme bestimmter, dem vorhergehenden Text eingefügter Vokalfolgen (IV 947.954–955)—aus zur onomastischen Konturierung des solaren Jao (s.o.S. 68). Iaēl (IV 961), eine Zusammensetzung aus Jao und El, sowie Iaō (IV 963) nebst einer weiteren vokalischen Variantenkette umrahmen glossolalisch verformte Schöpfer- und Feuerepiklesen (IV 962).[408] Desgleichen gehört der Name des im

---

[404] Aufgrund dieser Abfolge von Gestalten sah Eitrem, SO 4, 42–45 (und ihm folgend neuerdings Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 2–5) den Sonnengott als πρωτοφανής (PGM IV 945) und προπάτωρ (IV 946) unter der metamorphotischen Figur des homerischen Proteus vorgestellt; doch entspricht dieser zunächst einmal dem ägyptischen Ptah, nicht dem Re, schon gar nicht in der Form des Skarabäus.—Zum homerischen Proteus s. Fauth, Poetica 5, 251–254.

[405] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 98. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 198 (§ 122). Vgl. Dieterich, Abraxas 100. Merkelbach, Abrasax 3, 187–188.

[406] Zur Autogenese des Ḫepre s. Bergman, An Ancient Egyptian Theogony 32. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 57 n. 134.

[407] Ausführliche Interpretation bereits bei Eitrem, SO 4, 42–49. Vgl. Dieterich, Abraxas 51–52.97.

[408] PGM IV 962 πειπταφωσζα Variante von Πεφθαφωζα 'Ptah der Gesunde'; s.o.S. 74. Vgl. PGM XIII 1054 (παιθ Φθᾶ φοωζα). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 130. Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 102/103 (14, 4). Merkelbach-Totti, Abrasax 1, 206/207.—PGM IV 962 Πυριβελια 'Feuerherr Ja(o)' (Zusammensetzung aus πῦρ, βελ [= Baal] und ια [= Jao]). Vgl. R. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Berlin 1905, 30–31.—Zur Beziehung Jahwes zu Feuer und Licht in der Merkabah-Symbolik (nach Hesek. 1, 13–14.28 und Daniel 7, 9–

Zentrum des Lichts wohnenden Pantokrator Albalal (IV 970 [= El Baal El])[409] zum Bestand semitischer, dem Jao nahestehender Gottesappellative; dagegen fügen sich bei den wohl denselben Allherrscher meinenden Bildungen Bouēl, Phthā, Phthā, Phthaēl, Phthā abai, Bainchōōch Ägyptisches (Phthā, Bainchōōch; s.o.S. 47.56) und Semitisches (Bouēl),[410] teilweise als hybride Komposita (Phthaēl = Ptah El [mand. Ptahil];[411] Phthā abai = Ptah ab (a)i 'Ptah mein Vater') zusammen, unter denen Bouēl (= Boēl 'El [ist] in ihm') von spätjüdischen Texten (Ozar Midrašim, Sefer Raziel, Sefer Hekhalot),[412] besonders vom Sefer haRazim, als mystische Engelmacht angerufen wird.[413]

Die dem 'Lichtzwang' angeschlossene 'Bannung des Lichts' (IV 974), vierdimensional, also aionisch ausgerichtet (IV 978–979),[414] verschiebt den Akzent zunächst mehr auf den semitischen Anteil, da das ihr dienende Gebet die solar gefärbte Jao Sabaoth-Formel (IV 981–983; s.o.S. 62) darbietet,—übrigens mit singulärer Substitution von Abrasax (s.o.S. 83.104) durch Iaōax (IV 984). Ausgleichend dazu führt der umfangreiche, dreimal zu sprechende θεαγωγὸς λόγος (IV 986–1035) den Horus-Harpokrates vor Augen (IV 988.991–993), Eulogien verwendend, wie sie für den gräkoägyptischen Sonnengott geläufig sind; allerdings halten sich bei den nominalen magischen Additamenten (IV 989–990 Harsamōsi, Dagennouth [= Dagan Nut?];[415] 991

---

10) s.C. Rowland, The Visions of God in Apocalyptic Literature, JSS 10, 1980, 143. C.A. Newsom, Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot, JJS 38, 1987, 25–27.

[409] Vgl. Hopfner, ArOr 3, 341.

[410] Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 46/47 (V 11.19). 112/113.114/115.116/117.118/119 (XVII 1.10–11.27.52). 198/199 (XXVII 6 b‘o-el).

[411] Vgl. M. Lidzbarski, Uthra und Malakha, in: Orientalische Studien Th. Nöldeke 1, Gießen 1906, 544. Ein mandäisches Amulett, in: Florilegium Melchior de Vogüé, Paris 1909, 368/369 (Z. 245–246). C.H. Gordon, Egypto-Semitica, in: Scritti in onore di G. Furlani 1, Roma 1957, 269. K. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften (FRLANT 88), Göttingen 1965, 121–126 u. Anm. 1.191 Anm. 3. Tardieu, Ann. École Prat. des Hautes Études 85, 336.

[412] Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 198 (nr. 15, 11). Davidson, A Dictionary of Angels 76.

[413] Margolioth, Sepher-Ha-Razim 80. Morgan, Sepher-Ha-Razim. The Book of Mysteries 42.

[414] Vgl. dazu Eitrem, SO 4, 46–47. Totti, ZPE 73, 300 u. Anm. 6.

[415] Zu Dagan (kanaanäischer Wetter- und Fruchtbarkeitsgott) s.F.J. Montgomery, Canaanite Dagon: Origin, Nature, CBQ 13, 1951, 391–397. M.H. Pope, Dagan, Wörterbuch der Mythologie 1, Stuttgart 1964, 276–278. Vgl. W. Fauth, Diener der Götter—Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte, Saeculum 39, 1988, 222.225.231.—Zu Nut (ägyptische Himmelsgöttin, Mutter des Re), s. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 536–539.

Abraiaōth [Inversion von Arbath Jaō]; 994 Iaō) ägyptische und jüdische Elemente die Waage. Dieses die eingeschalteten Zauberworte betreffende Mischprinzip hält an, wenn Horus-Harpokrates des weiteren 'der Tag und Nacht waltende' (IV 994–995), 'die Zügel (des Sonnenwagens) und das Steuer (der Sonnenbarke) führend' (IV 995; s.o.S. 59) heißt, ferner 'welchen Aufgang und Untergang preisen, wenn er auf- und untergeht' (IV 997–998), aber auch 'Gepriesener unter allen Göttern, Engeln und Dämonen' (IV 999). Eingebettet in die Serie von Lob- und Machtzuweisungen findet sich das wichtige Kolon 'Den Drachen, den heiligen Agathodaimon, besetzt haltend' (IV 996), was nicht—nach der unzutreffenden Übersetzung von K. Preisendanz—bedeutet 'der die Schlange beherrscht',[416] sondern vielmehr dem Passus PGM XIV 7–10 (o.S. 23) entspricht, wo Helios-Mithras 'auf dem scharfgeschwänzten Haupt des Agathodaimon, des allbeherrschenden, viergesichtigen höchsten Daimons sitzt', so daß Horus-Harpokrates hier als 'Tag und Nacht waltend' die helle, solare Seite des Göttlichen der dunklen, tiefenhaften des schlangengestaltigen Chnum-Chnubis-Agathodaimon (s.o.S. 69) integriert hat.

Dieselbe bildhaft ausgeformte Idee kehrt offenbar gleich darauf, ein wenig anders gewendet, wieder in den Worten: 'Der du auf des Weltalls Haupte sitzest und alles richtest, umhüllt von dem Kreise der Wahrheit und des Glaubens' (IV 1014–1015), wobei man sich vorstellen könnte, daß der Kosmos, auf dessen Haupt Helios-Horus-Jao sitzt, durch den Uroboros,[417] die kreisförmig geschlossene Schlangenfigur des Chronos-Aion bzw. des Chnubis-Agathodaimon-Kmeph, der IV 996 den Zaubernamen Arbathanōps Iaoai ('Vieräugiger Jao') erhält, vertreten gedacht ist,[418] zumal die Uroboros-Figur PGM VII 580–590 (T 147) auf einem Phylakterion eingezeichnet werden soll, dazu beigeschrieben die Göttertetras Kmēphis, Chphyris (= Ḫepre), Iaō, Aiōn (VII 583–585).

---

[416] Ähnlich Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 57/58.

[417] Vgl. Preisendanz, Aus der Geschichte des Uroboros 194–209. W. Deonna, Ouroboros, Artibus Asiae 15, 1952, 163–170. Bonner, Studies in Magical Amulets 250. Wortmann, BJ 166,67. Maltomini, SCO 29, 92. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque 412–413 u.n. 4–6. Martinez, P. Mich. 6925: A New Magical Love Charm 47. Brashear, ZPE 17, 27–28.

[418] Vgl. J.G. Préaux, Saturne à l'Ouroboros, in: Hommages à W. Deonna (Collection Latomus 28), Bruxelles 1957, 394–410. L. Kákosy, Osiris–Aion, OA 3, 1964, 17–24 (= Selected Papers [Studia Aegyptiaca VII], Budapest 1985, 71–79). Delatte-Derchain, Les intailles magiques 215–219 (nr. 294–298). 252–256 (nr. 351–361). 330–331 (nr. 500–501), bes. 215 (nr. 294 mit der Sonnenbarke im Uroboros und der Inschrift Ιαρβαθα ['Jao-Vier'] ... Περωμουισρω ['König-Löwe-Widder']). F.M. Schwartz-J.H. Schwartz, ANSMN 24, 195.196–197 (nr. 69 **ⲓⲁⲏ ⲓⲁⲏ ⲓⲱⲁⲟⲩⲓ** [vom Uroboros umschlossen]).

Wohl nicht zufällig besteht daher im θεαγωγὸς λόγος der von den ägyptischen Hundskopfaffen, den theriomorphen Trabanten des Horus-Re, intonierte 'heilige Name' (IV 1005) des synkretistischen Sonnengottes aus einer 'Schlange' sämtlicher, zahlenmäßig von α bis ω jeweils additiv vermehrter sieben Vokale, und wohl ebenfalls nicht zufällig wird danach von demselben 'in Feuer Gewalt und Stärke habenden' Gott (IV 1025–1026) gesagt, er 'throne innerhalb der sieben Pole' (IV 1026), worauf die gleiche Siebenerreihe der Vokale folgt (IV 1028). Das Aufgebot seiner Nomina arcana weist dieselbe Buntheit auf wie zuvor (IV 1010.1019.1021.1026.1031.1035);[419] höchst bemerkenswert ist es jedoch, daß der polyonyme, häufig mit dem Jao-Namen bzw. dessen Kompositbildungen belegte, das Memnonszepter und die goldene Krone tragende Sonnenherrscher anläßlich des magischen Epiphaniezwanges (IV 1035) zum Kommen genötigt wird durch den vom Zauberer zitierten Befehl eines wiederum noch mächtigeren, demzufolge auch höher postierten Deus ultimus (IV 1038–1040), ausgestattet paradoxerweise—wie auch bei anderer Gelegenheit zu konstatieren war—ebenfalls mit dem Jao-Appellativ samt Permutationen (IV 1041).

Der letztgenannte, höchstrangig angesetzte Jao-Komplex wird bei der nachfolgenden Beschwörung ausdrücklich wiederholt (IV 1044–1045). Sowohl die Begrüßung (IV 1047) des mittels solcher höchster Autorität herbeigeholten Horus-Harpokrates als auch seine Entlassung (IV 1057) und die Verabschiedung seines Lichtglanzes (IV 1066) mit dem palindromatischen Ruf χωωχωωωχωωχ ('Finsternis') bringen die vorher verwendeten onomastischen Gebilde wieder ein, darunter die zur magischen Identifikation des Beschwörers mit dem Sonnengott benutzten Zaubernamen Bainchōōch (Dunkelmacht) und Balsames

---

[419] PGM IV 1010 Βαρβαραι Βαρβαραωθ. Vgl. dazu Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 2, 57–58 (XV 13, 22). 3, 126 u.Anm. 9.—Zu Βαλβηλ vgl. Delatte, Anecdota Atheniensia I 237 (Βελβελ). Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 166/167 (XXIX 10 bʿlbel). J. Quaegebeur, A propos de Teilouteilou, nom de femme, Enchoria 4, 1974, 19. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 124 (nr. 39, 9 [Βηλ Βαλ Ιωηλ]). 125.—Zu Βολβεσρω s. Wortmann, BJ 168, 88.100. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 165 (nr. 45, 41 [βολβεω βολβεωχ βολβεσρω]).172.—Zu χουχαι vgl. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 218 (nr. 295 ὁ ἥλιος κοκκε). PGM XXXIII 20.24–25 (Κοκ, Κουκ, Κουλ). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 159. PGM XIII 789 (χω χουχ). Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 123. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 110/111 (XVI 8.10 Ḥuḥ, Ḥouḥe).

(lichte Himmelsmacht [= Ba'al Šamaš 'Herr Sonnengott']),[420] antinomisch ineinsgesetzt (IV 1018-1020. 1060a); ferner die ägyptisch-semitische Reihe Hōros, Harpokratēs, Alkib, Harsamōsis, Iaōai, Dagennouth, Raracharai Abraiaō (IV 1050–1050a)[421]. Die durch den Zusatz '(Ich bin Horos) . . . , Sohn der Isis . . . und des Osiris Osor(o)nōphris' (IV 1079)[422] expressis verbis unterstrichene personale Gleichung zwischen dem zuletzt aufgeführten Götterensemble und dem Exorzisten ermöglicht anscheinend erst die abschließende, aus der φωταγωγία (IV 1104) resultierende Lychnos-Vision (IV 1105–1109) des letzteren; sie hat zum Inhalt den Anblick des vom Strahlennimbus umgebenen, von zwei Engeln(!) auf Händen getragenen Helios-Horus, die Peitsche in der Linken, die Rechte zum Gruß erhoben, sitzend auf einem lotosartigen, aus den Blättern der Wasserlilie bestehenden Thron,[423]—die ganze Szene eingerahmt von einem zwölfstrahligen Kreis kosmischen Lichts (IV 1109–1114).

Von der Horus-Gestalt und der Jao-Epiklese führt aber nun mit einiger Sicherheit der Weg der magischen Imagination zur Identität des oben (IV 1038–1040; S. 112) eingeführten Deus ultimus, wenn man die Theomantie des PGM XII 153–161 (T 167) heranzieht: 'Den größten Namen ruf an nur in großer Not . . . Sprich dazu dreimal das 'Iaō', dann des Gottes großen Namen: "Ich rufe dich an Phthā, Rā, Phthā iē Phthā . . . Barōch . . . Phthā, Athabrasia, Abriasōth, Barbarbelōcha, Barbaiaōch. Es werde Tiefe, Breite, Länge, Glanz: Ablanathanalba, Abrasiaoua, Akrammachamarei, Thōth, Hōr Athōōpō. Komm herein, Herr, und offenbare!" Es wird hereinkommen der schlangengesichtige Gott und dir antworten'.[424] Der schlangengesichtige

---

[420] Balsames (Βαλσάμης) = Ba'al Šamēm nach Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 3, 124. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos 149–151.

[421] Αλκιβ verkürzt aus Αλ κιβ(ωρίου) 'Gott des Kiborion'[?].—Vgl. zu dem gesamten Komplex Fauth, OC 67, 72–73 (mit Parallelstellen).

[422] v.l. 'Οσορνωφρις nach Jacoby bei Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 109 = äg. Wśjr nfr ('Osiris der Gute'). Vgl. Fauth, ZPE 98, 57 Anm. 2.—v.l. 'Οσορονωφρις nach Ritner bei Betz, The Greek Magical Papyri in Translation 337 = äg. Wśjr Wn-nfr ('Osiris das schöne Wesen'). Vgl. Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 120/121 (XVII 17 Wsr wn-nfr). Merkelbach-Totti, Abrasax 2, 163.

[423] Vgl. S.F. Biondi, Gli scarabei di Monte Sinai, in: Saggi Fenici I, Roma 1975, 90–91.

[424] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 68. Vgl. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber 2, 1, 237 (§ 149).—Zur Verbindung Ptah-Re in der spätägyptischen Theologie s.E. Hornung, Conceptions of God in Ancient Egypt, Ithaca 1982, 219. Vgl. M. Holmberg, The God Ptah, Lund 1946, 150–154.

Gott dürfte nach allem zuvor Ermittelten Chnum-Chnubis-Agathodaimon sein, allerdings mit den Komponenten und Kompetenzen des Jao, Horus, Ptah und Thoth ausgestattet. Dem Chnum-Chnubis wurde aber im Verlauf der Aus- und Umgestaltung ägyptischer Theologie jene Vierköpfigkeit zuteil, die auf den anfangs beschriebenen 'viergesichtigen Aion' zurückführt: '(Das Wesen des Gottes) ist vereinigt aus vier Göttern, die man die vier lebenden Bas nennt (Ba = Widder und Seele): dem Herrn der Anfangsstadt (= Elephantine) als Ba des Re, dem Ba des Schu als Herrn von Esne, dem Ba des Osiris als Herrn von Hypselis, dem Ba des Geb an der Spitze von Herur'.[425] Unschwer läßt sich in den vier Teilaspekten des Chnum-Agathodaimon die den vier Elementen des Sonnenfeuers (Re), der Luft (Šu), des Wassers (Osiris) und der Erde (Geb) korrespondierende Tetrade erkennen, die den kosmosbeherrschenden und -gestaltenden, schöpferischen und uranfänglichen Deus supremus konstituiert.

Zusammenfassung

Auf der Grundlage der bisher vorgenommenen Einzelbeobachtungen ist es möglich, eine Reihe von Feststellungen zur Funktion und Erscheinung des Sonnengottes in dem durch die Zauberpapyri vermittelten literarischen Medium spätantiker Mystik und Magie zu treffen:

a. Helios gehört schon in der frühen griechischen Mythologie zu den alten, vorolympischen Göttern (s.o.S. xviii–xix); er kann daher als 'Titan' ohne Schwierigkeit die Eigenschaften des autokratischen Welten-lenkers und primordialen Vorvaters zugewiesen erhalten (PGM III 442 T 168).[426] Sie bilden auch den personalen Hintergrund der orphischen Hymnen auf Helios und Apollon (s.o.S. 2–4).

b. Helios ist der allsehende Herr des hellen Tagesgestirns und steht als solcher in einem komplementären Verhältnis zu den Mächten der von ihm jede Nacht tangierten dunklen Tiefe (s.o.S. xxi). Daher faßt die auf Vollständigkeit bedachte magische Anrufung beide zusammen (PGM XXIVa 14 T 169). Von daher wird besser verständlich, wieso gerade der allsehende und alles sichtbar machende Gott Unsichtbarkeit verleihen soll (PGM I 229 T 170).[427]

---

[425] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 137–138. R. Merz, Die numinose Mischgestalt. Methodische Untersuchungen tiermenschlicher Erscheinungen Ägyptens, der Eiszeit und der Aranda in Australien (RVV 36), Berlin-New York 1978, 269–270.

[426] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 50.52/53.

c. Helios ist—wie wenige andere göttliche Gestalten—ein für zauberische Zwecke hochwichtiges, unentbehrliches Kraftzentrum. Die magische Praxis mit ihrer Tendenz, gewöhnliche Stoffe in potenzhaltige Substanzen umzuwandeln, führt dazu, daß für einen Liebeszauber bestimmtes Öl zum 'Schweiß des Agathos Daimon, zum Nasenschleim der Isis, zum Ausspruch des Helios, zur Kraft des Osiris und zur Gunst der Götter' umgedeutet wird, wobei der griechische Sonnengott in diesem Fall einem Kreis numinoser ägyptischer Besitzer magischer Dynamis einbezogen erscheint (PGM LXI 6–8 T 171).[428]

d. Helios kann in einer magischen Grußformel die Reihe der adorierten Gottheiten eröffnen, ohne daß sicher zu klären ist, inwieweit sie einander assimiliert sind (PGM LXXXI 5–7 T 172).[429] Wenn es um ein Aufgebot möglichst vieler erfüllungsmächtiger göttlicher Instanzen geht, darf Helios wegen seines Stellenwerts in der synkretistischen Magie nicht fehlen, gliedert sich allerdings, gegebenenfalls gleichrangig, ein in die Reihe der um Gehör gebetenen Numina verschiedenster Herkunft und Eigenart (PGM XXIII 1–15 T 173).[430]

e. Die polyglotten Bezeichnungen des Sonnengottes der magischen Texte sind austauschbar; sie können gegenseitig substituiert werden:

e 1. Der griechische Helios geht—nicht nur in der 'Mithrasliturgie'—eine Personalunion mit dem persisch-hellenistischen Mithras ein (PGM III 461); er übernimmt ebenso selbstverständlich die Namen ägyptischer Groß- und Urgötter wie Kmeph, Thoth oder Re (PGM III 470–472 T 174).

e 2. Der semitische Sonnengott (Semesilam = Šemeš ('Olam) ist Glied einer magischen Anaklesen-Folge gemeinsam mit dem ägyptischen Re (Osiris-Osornophris, Ptah) und dem jüdischen Jao Sabaoth (PGM V 350–356 T 175).

e 3. Der solare Horus-Harpokrates auf dem Lotos erhält in der zugehörigen Beischrift eines Zauberringes den Namen Abrasax (PGM LXI 31–33 T 176).

---

[427] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 14/15.

[428] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 189.

[429] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 208.—Nach F.J. Dölger, Lumen Christi, Antike und Christentum 5, 1936, 4–5 Anm. 14 gelten alle Anrufungen dem Sonnengott.

[430] Wünsch, ARW 12, 3–19.—Zu 'Αβλαναθώ Schmidt, ARW 13, 624–625 (abweichend von Wünsch, ARW 12, 9).

e 4. Der ägyptische Sonnenskarabäus (Ḫepre) ist ein 'Abbild des Helios' (PGM LXI 34–36 T 176).

e 5. Dem Horus werden von einem demotischen Zaubertext Appellative des Judengottes beigelegt: 'Horus, der du heilst brennenden Schmerz, der du zum Abgrund gehst, der du die Erde gründest, höre, o Jaho, Sabaho, Abjaho mit Namen!' (DMP XIX 38–39 T 177).

e 6. Apollon fließt mit Helios zusammen, auch dort, wo es um die Übermittlung prophetischer Weisheit und erhellender Erinnerung geht (PGM VII 730–735 T 178). Gleiches gilt für Horus, wenn D. Wortmann richtig urteilt, daß λύκος λευκός in Pap. Colon. inv. 851 den Horus-Apollon bezeichnet.[431]

f. Helios, schon in älteren Texten als 'König' (βασιλεύς) tituliert (s.o.S. xxxii), vermag aufgrund seiner zentralen Bedeutung im Kosmos und der Fähigkeit zur Fusion mit orientalischen Gottheiten den Rang eines 'Allherrschers' (παντοκράτωρ) zu erlangen (PGM XII 264 T 163 ['der über alle alleinherrschende König']). Dabei weckt sein Sitz über den Himmeln oder 'im siebenten Himmel' Reminiszenzen an Vorstellungen der jüdischen Mystik, zumal wenn der Zauberer für seine eigene Person den Vergleich mit jüdischen Gottes- bzw. Engelhypostasen hinsichtlich bestimmter Eigenschaften und Wertungen fordert (PGM XXIIa 19–26 T 179).[432]

g. Der Sonnengott ist als Lebenspender und Welterhalter ein freudig und dankbar begrüßter, den Menschen erwünschter kosmischer Geist, da er die universale Ordnung und Rechtswahrung garantiert, Entstehung und Bestand der Natur in schöner Harmonie gewährleistet (PGM XII 182–186 T 180).[433]

h. Seth-Typhon ist nach der ägyptischen Mythologie der Widerpart des Helios-Horus (PGM XXXIIa 1. LXVIII 1 T 181),[434] doch haben ihn die Zaubertexte auch als Helfer des Re und Verteidiger der

---

[431] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 52/53.192/193. 2, 190.—Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 128/129.—Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 33. D. Wortmann, Der weiße Wolf, Philologus 107, 1963, 157–161. Vgl. K. Treu, Christliche Papyri 1940–1967, APF 19, 1969, 195. Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 99–101 (nr. 34).

[432] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 147. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 8, 2, 171–172. Vgl. PGM VII 1018–1020 (o.S. 102). Gundel, Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri 192.

[433] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 70.

[434] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 158.201.—Zu Seth in den Zauberpapyri (PGM IV 180–201) s.E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg-Wien 1959, 108.

Sonnenbarke gegen die Wolkenschlange Apophis gezeigt. Nachdem somit eine gewisse Affinität des Typhon zur Solarsphäre besteht,[435] kann im demotischen Papyrus von London und Leiden der Sonnengott Re (Rʿ) eine echt typhonische Beschwörung mit Aberamentho-Palindrom erhalten (DMP XIII 8–17 T 182).[436]

i. Der synkretistisch umgeformte jüdische Jao Sabaoth erlangt solare Qualitäten,[437] meist unter dem Vorzeichen eines Weltherrschers und Weltschöpfers einschließlich der Gestirne (PGM VII 759–761 T 183); daher umgibt ihn kosmisches Licht (PGM VII 562–565. 570–572 T 184).[438] Dazu paßt, daß ein koptischer Zaubertext ihn einem uranisch-astralen Milieu einbezieht, während er ihn als Pantokrator rühmt (XLVII 6–12):

Wir preisen dich, Himmel, wir preisen dich, Erde,
wir preisen dich Mond,
wir preisen dich, Sabaoth und alle Sterne,
wir preisen dich, Araktos, wir preisen dich, Jao,
wir preisen dich, Adonai, Eloi, Pantokrator![439]

Man darf annehmen, daß Sabaoth gemäß dem Tenor des Textes die Sonne repräsentiert, daß Araktos die dem Helios verbundene griechische Ἄρκτος, das Bärengestirn (s.o.S. 13) meint, daß die Tetrade Jao, Adonai, Eloi, Pantokrator zum Schluß aber auf das Niveau des universalen kosmischen Herrschers hinaufführt.

j. Helios kann mit der Gesamtheit der übrigen Himmelskörper zum 'Wahrzeichen', zum sichtbaren Symbol des einen, von den Himmeln aus regierenden Pantheos werden, dessen Name unter Umständen unausgesprochen bleibt. So zeigt ein ellipsenförmiges Amulett auf der Vorderseite die einander zugewandten Büsten von Sonne und Mond, dazwischen zwei Sterne, auf der Rückseite die (bis auf die Vorderseite sich fortsetzende) Inschrift: Εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς, ὁ ὢν καὶ προών, ὁ πάντων μείζων, ὁ πᾶσι μεσουρανῶν, ὁ δεσποτεύων ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις ('Ein einziger Gott in den Himmeln, der Seiende und davor Seiende, der größer (ist) als alle, der für alle den Mittelpunkt des Himmels bildet, der Herrschende über die sichtbaren und unsichtbaren Dinge').[440]

---

[435] Plut. de Is. 41 (= Orph. fr. 91 K.). J. Gwyn Griffiths (Ed.), Plutarch's De Iside et Osiride, University of Wales Press 1970, 455–456.

[436] Griffith-Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 1, 144–147.

[437] Zu den Voraussetzungen aus alttestamentlicher Zeit s. Maier, Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums 347–348.—Zur Gaza-Münze (4. Jh. v.) mit dem bärtigen Gott auf einem Flügelrad und der Aufschrift יהו (Jahu) s.H. Kienle, Der Gott auf dem Flügelrad. Zu den ungelösten Fragen der synkretistischen Münze BMC Palestine S. 181, Nr. 29 (Göttinger Orientforschungen VI. Reihe: Hellenistica, Band 7), Wiesbaden 1975. M. Rose, Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen, ThSt 122, 1978, 32 Anm. 119. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments 43 Anm. 214.

[438] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 25–26.

[439] Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 2, 179. 3, 11.

k. Eine stark pantheistische Note hat nach den hier untersuchten Partien aus den Zauberpapyri der ophiomorphe Ur- und Schöpfergott Chnum-Agathodaimon aufzuweisen, 'dessen Kraft die größte ist unter den Göttern' (PGM XII 135 T 185). Da er sowohl mit dem weltumspannenden Schlangensymbol des Uroboros als auch mit dem solaren Ausweis des Strahlennimbus verbunden bzw. versehen ist, erhält er folgerichtig auf der Schlangenplastik eines Zauberbildes die Sonnengottnamen Re und Harponknuphis (PGM IV 2429–2432 T 186). Sie bilden ein Komplement zu der anderweitig zum Tragen gekommenen Dunkelseite des Urgottes, die offenbar durch den Zaubernamen Πανχουχι ('der Alldunkle') signalisiert wird (PGM VII 479–481. PSI 1, 28, 42 T 187). Diese Dunkelseite besaß, wie sich herausgestellt hat (o.S. 51), auch der Sonnengott, der nun bei den Ägyptern seinerseits vom Uroborus umrahmt gedacht ist ('O du, der aufgeht in seiner Umringlerschlange . . . ! Geh auf, Re!') und die Kompetenz des Urschöpfers zugestanden erhält:

> Du bist der Herr des Himmels, der Herr der Erde,
> Schöpfer der Oberen und der Unteren,
> einziger Gott, der im Anbeginn entstand,
> Schöpfer der Länder, Hervorbringer der Menschheit,
> Schöpfer des Urwassers, Hervorbringer des Nils,
> Schöpfer der Flut, Erhalter dessen, was in ihr ist,
> der die Berge knüpft, der die Menschen und das Vieh entstehen läßt.[441]

l. Das magische Weltbild kann auf der Basis dieser Zweiseitigkeit umgekehrt die Perspektive entwickeln, gemäß der der aionische Pantheos und Pantokrator Chnum-Agathodaimon, der 'gute Landmann' (s.o.S. 69), obwohl er 'in der Mitte des Ackers sitzt', zumindest über die physikalische Gestirnregion erhoben erscheint, so daß er nicht nur von den 'Engeln', sondern auch von Sonne und Mond veneriert wird (PGM LXXVII 5–19 T 188).[442]

---

[440] Th. Homolle, Nouvelles et correspondance, BCH 17, 1893, 635. Peterson, Εἷς θεός 260. Delatte-Derchain, Les intailles magiques 266–267 (nr. 381).

[441] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 67.—2, 22–23.—1, 148/149.—2, 22.—Daniel-Maltomini, Supplementum Magicum I, 136 (nr. 42, 42).150.—Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 99. Liturgische Lieder an den Sonnengott 5.m

m. Der hypersolare Pantheos wird gelegentlich als der hellenisierte jüdische Jao-Jahwe interpretiert: Die 'Unterweisung' des PGM XIII 844–887 T 189)[443] richtet ihre Anrufe an den 'Ewigen und Ungeschaffenen, den Einen, den keiner kennt' (XIII 844–845) letztlich aus auf die Person des Jao-Jeu (XIII 877.880.885.887), bei dessen Namen, 'dem größten unter den Göttern' (XIII 871–872), Erdbeben eintreten, die Sonne stillstehen, der Mond in Furcht geraten, Felsen, Berge, Meer, Flüsse, alles Feuchte erstarren und der Kosmos zusammenstürzen wird (XIII 872–875), den man aber imaginativ nur noch in seiner jeweiligen Dynamis zu erfassen vermag.

n. Das vielleicht von jüdischen Einflüssen in den Zaubertexten gesteuerte, da zuweilen dem Erzengelrang des Meṭaṭron der Merkabah-Mystik nahekommende Konzept vom Sonnengott als δεύτερος θεός läßt sich mehrfach deutlich ausmachen, ist gelegentlich aber auch durch sprachliche oder gedankliche Konfusion getrübt, so etwa PGM XII 49–66 (T 190),[444] wo mit dem Appell 'Nahe mir Herrscher des Himmels, leuchtend über die Welt!' (XII 49) eigentlich nur der Sonnengott gemeint sein kann, zumal die später folgende Bedrohung mit solaren Prozessen operiert (XII 56–57). Nachdem die 'zweite Anrufung' (XII 58) offenbar ebendenselben Sonnengott beschwört, 'bei dem, der die Welt innehat und geschaffen hat die vier Firmamente und vermengt hat die vier Winde' (XII 59), also bei dem Deus creator superior, bleibt offen, ob sich die anschließende Vierfachprädikation (XII 60 'Du bist der Blitzende, du bist der Donnernde, du bist der Erschütternde, du bist der alle Dinge Verkehrende und wieder Einrichtende') an den ersteren (d.h.den Sonnengott) oder den letzteren (d.h.den Deus superior) oder aber an beide in einer magischen Personalunion wendet, wohingegen XII 63 ('auf Weisung des höchsten Gottes Jao Adonai Ablanathanalba) und XII 63–64 ('Du bist es, der mit den Chariten sein Haupt umgibt, Lampsrē) der jeweilige Bezug auf Jao als Deus supremus und Helios-Re (Lampsrē) als δεύτερος θεός eindeutig anmutet.

---

[442] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 206.

[443] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 124–126. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 252.

[444] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, 60–61. Vgl. Fauth, OC 67, 84.—Eine ähnliche Schwierigkeit ergibt sich bei der Deutung der Inschrift auf einem magischen Armreif (τὸν βροντήσαντα καὶ ἀστράψαντα καὶ στηρίσαντα γῆν καὶ οὐρανόν, οὗ ἀκούσας τὸ ὄνομα ὁ λήων (sic!) ἐψόφηκεν). A.A. Barb, Magica Varia, Syria 49, 1972, 362–367 (λήων = Λέων 'Löwe' [= Sonnengott?]).

o. Die koptische Beschwörung MS.OR 5525 beruft nach Michael (96) den Sonnengott 'Helios, der erstrahlt im ganzen Lande' (108) zur Dämonenabwehr.[445] Bekannte magische Beinamen des Jao-Helios-Mithras treten auf einem koptischen Zauberpergament[446] unter dem Zeichen der kosmischen Vierzahl in die Rolle der vier Schutzengel ein:

Ablanathanalba auf meiner Rechten,
Akramachamari auf meiner Linken,
Damdammeneos (= Damnameneus) hinter mir,
Sensenkebarphages (= Sesengenbarpharanges) vor mir.

Diese Einstufung sonnenhafter göttlicher Potenzen auf die Position von angelischen Hüter- und Bewacherfiguren entspricht der von mir an anderem Ort als Reflex uranisch-kosmischer Tetradenbildung herangezogenen Schutzengelberufung des koptischen Mariengebets:

Synsynges (= Sensengen) und Barpharanges seien vor mir,
indem sie mit ihnen für mich kämpfen,
Jao Sabaoth sei über meinem Haupte,
Adonai Eloi auf meinem Herzen,
indem er vor mir herruft![447]

Die unmittelbare, individuelle Nähe der personal viergeteilten göttlichen Macht und ihre ins Uferlose ausgeweitete hyperkosmische Universalität schließen sich demnach für das magische Denken nicht aus, sind vielmehr jederzeit im übergangslosen Neben- oder Nacheinander für den wechselnden Anspruch des Beschwörers realisierbar.

Wendet man diese Erkenntnis auf das fazettenreiche Bild des Sonnengottes in den griechischen Zaubertexten an, so ist die folgende, abschließend zu zitierende Stelle geeignet, mit ihrer Bestätigung des Prinzips der personalen Brechung und Aufspaltung nicht verwirrend, sondern erhellend zu wirken: 'Allherrscher ist (der) Gott (d.h.der Deus supremus), du aber, Unsterblicher (d.h.du Sonnengott), bist der Größte' (PGM III 218–219 T 149).[448]

---

[445] Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 2, 203.

[446] H. Satzinger-P.J. Sijpesteijn, Koptisches Zauberpergament Moen III, Le Muséon 101, 1988, 56.

[447] Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 1, 39. 2, 139. Fauth, OC 67, 79. Vgl. ferner Naveh-Shaked, Amulets and Magic Bowls 40/41 (1, 1–3). 42.

[448] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 42/43.

DRITTES KAPITEL

DER HELIOS-HYMNOS DES PROKLOS UND DIE HYMNISCHE LOBREDE DES JULIANUS APOSTATA AUF DEN SONNENGOTT

Generelle Berührungspunkte zwischen den beiden neuplatonischen, teils poetischen, teils prosaischen Verherrlichungen des Helios und der Thematik der vorhergehenden Kapitel ergeben sich insofern, als der Neuplatonismus spätestens seit Jamblich sowohl gegenüber orphisch-pythagoreischem Gedankengut aufgeschlossen erscheint[1] als auch einen ausgesprochenen Hang zu mystischen Visionen und Offenbarungen religiös-metaphysischer Art entwickelt,[2] zumeist erlangt durch die Anwendung theurgischer, also in einem höheren Sinne magischer Gebete, Handlungen, Namen und Symbole,[3]—Merkmale, wie sie etwa für die 'Mithrasliturgie' (Kap. I) eigentümlich waren.

Über die besondere Affinität des Proklos zu Orpheus, das heißt zu den unter seinem Namen überkommenen Schriften,[4] und über die Aufhöhung des mythischen Sängers zum hellenischen Theologen und Mystagogen schlechthin, zu einer über legendäre Autoritäten wie

---

[1] F. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis (Beiträge zur Klassischen Philologie 26), Meisenheim am Glan 1969, 10 Anm. 22. Vgl. Iambl. vit. Pyth. 63.146–147.151. Fauth, ZNW 78, 44.

[2] C. Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, RhM NF. 108, 1965, 73–74.90–93 (wiederabgedruckt in: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus [WdF 186], Darmstadt 1977, 393–394.414–418). P. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos (Humanistische Bibliothek 5), München 1970, 35–39.

[3] S. Eitrem, La théurgie chez les Néoplatoniens et dans les Papyrus magiques, SO 22, 1942, 49–53. Zintzen, RhM NF. 108, 91–92 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 415–416). Crome, Symbol und Unzulänglichkeit dcr Sprache 48–50. M. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neoplatonismus (Beiträge zur Klassischen Philologie 96), Meisenheim am Glan 1979, 16–17.—Zum Auftreten dieser Merkmale im neuplatonisch infiltrierten Werk des Martianus Capella s.D. Shanzer, A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Book 1 (University of California Publications: Classical Studies 32), Berkeley-Los Angeles-London 1986, 22.

[4] Vgl. Marin. vit. Procl. 26.27. Suda IV 210, 5 Adl. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 10 Anm. 22.—S. ferner Bonadies Nani, Aevum 26, 393–395. P. Boyancé, Théurgie et télestique néoplatonicienne, RHR 147, 1955, 189–190.

Aglaophamos und Pythagoras vermittelten Traditionsquelle schon für die theologischen und metaphysischen Aussagen Platons,[5] hat H. Dörrie ausführlich gehandelt und dabei verdeutlicht, warum es, angesichts der Annexion der Orpheus-Gestalt durch das Christentum,[6] während der von Syrian und Proklos geprägten Aera der neuplatonischen Schule zu einer didaktischen bzw. dogmatischen Konkurrenz zwischen der 'barbarischen' Theologie der chaldäischen Orakel und der 'hellenischen' des Orpheus kommen konnte oder mußte.[7] Daraus ergibt sich das Verständnis dafür, daß Proklos nicht nur in seinen Kommentaren zu den platonischen Dialogen und in seiner Theologia Platonica Stellen aus den orphischen Lehrgedichten anführt,[8] sondern sich auch mit seinen hymnischen Kreationen[9] an den orphischen Hymnen—für ihn ein authentisches Vermächtnis des großen Archegeten der religiösen Poesie—orientiert hat,[10] so daß beide Sammlungen wohl nicht zufällig im gleichen Korpus überliefert sind. Wie die Prosaschriften begreiflicherweise die göttlichen Größen der orphischen Theogonien (Nyx, Phanes, Eros, Zeus, Apollon-Helios) der abstrahierenden Systematik des Lehrgebäudes neuplatonischer Kosmologie und Theologie einbeziehen,[11] rufen die Hymnen des Proklos zwar stellenweise durchaus den Eindruck einer engagierten Frömmigkeit hervor,[12] ansonsten aber auch den eines konventionell gehaltenen Nachvollzuges anhand der Muster einer vorgegebenen Tradition[13] und mit den formalen Mitteln der homerischen wie der zeitgenössischen Epik (Nonnos),[14] wobei die inhaltlichen Schwerpunkte auf einer philosophisch sublimierten, mythisch-vordergründige Züge zurückdrängenden oder aussparenden, das Moment des metaphysischen Logos-Erlebens betonenden Theolatrie liegen.[15]

---

[5] Procl. Theol. Plat. I 5 p. 25–26 S.-W. L. Brisson, Proclus et l'Orphisme, in: J. Pépin-H.D. Saffrey (Eds.), Proclus. Lecteur et interprète des Anciens (Actes du Colloque International du CNRS, Paris 2–4 octobre 1985), Paris 1987, 46–47.

[6] A. Wrzésniowski, The Figure of Orpheus in Early Christian Iconography, Acheologia 21, 1970, 112–123. R.A. Skeris, Musical Imagery in Ecclesiastical Writers of the First Three Centuries, Altötting 1976, 146–156. H. Stern, Orphée dans l'art paléochrétien, CahArch 23, 1977, 1–16. Ch. Murray, The Christian Orpheus, CahArch 26, 1977, 19–27. Drijvers, Cults and Beliefs at Edessa 189–192 (Lit.). Vgl. E. Irwin, The Songs of Orpheus and the New Song of Christ, in: J. Warden (Ed.), Orpheus. The Metamorphoses of a Myth, Toronto-Buffalo-London 1982[1985], 51–62, bes. 57.

[7] H. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus im IV. und V. Jahrhundert nach Christus, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 21), Genève 1975, 271–274. L. Brisson, Orphée et l'orphisme à l'époque impériale: temoignages et interprétations philosophiques de Plutarque à Jamblique, ANRW II 36, 4, Berlin-New York 1990, 2867–2931.

[8] Brisson, Proclus et l'Orphisme 53–91.

[9] Zum Text und zur Überlieferung s.E. Vogt, Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proklos, RhM NF. 100, 1957, 358-377.

[10] Bonadies Nani, Aevum 26, 388–389. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus 275.277. M. Erler, Interpretation als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars, in: G. Boss-G. Seel (Eds.), Proclus et son influence (Actes du Colloque de Neuchatel, juin 1985), Zürich 1987, 181.197.201.

[11] Z.B. Procl. Theol. Plat. VI 12 p. 376, 21–25 P. = Orph. fr. 172 K.; in Tim. 30 CD I p. 430, 11 D. = Orph. fr. 109 K.; in Tim. 31 AB I p. 433, 31–434, 5 D. = Orph. fr. 74 K.; in Tim. 39 B III p. 83, 4–5 D. = Orph. fr. 86 K.; in Tim. 40

Laut Suda IV 179, 1–2 Adl. verfaßte Syrian, der Lehrer des Proklos, ein zweibändiges Werk Συμφωνία Ὀρφεως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια ('Übereinstimmung zwischen Orpheus, Pythagoras, Platon und den chaldäischen Orakeln'), danach dieser selbst ein gleichnamiges Opus in zehn Büchern (Suda IV 210, 11–12 Adl.). Damit stellt sich für diese Phase des Neuplatonismus der Kontakt der 'hellenischen Theologie' (Orpheus, Pythagoras, Platon)[16] mit der 'barbarischen' der Oracula Chaldaica her[17] und es erklärt sich die von Marinos (vit. Procl. 19) bezeugte Hinwendung des Proklos in seinen Hymnen auch an Gottheiten der nichtgriechischen, wenngleich inzwischen weitgehend gräzisierten orientalischen Welt,[18] erst recht an die der

---

E III p. 176, 10 D. = Orph. fr. 112 K. Vgl. J. Trouillard, La mystagogie de Proclos, Paris 1982, 146–147 (mit weiteren Belegen).

[12] Bonadies Nani, Aevum 26, 387 (Verweis auf Anklänge an orphisches und christliches Sentiment).—Vgl. zur Bedeutung der πίστις im Neuplatonismus E.R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1966, 122–123.

[13] U. von Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios, in: Kleine Schriften 2, Berlin 1941, 168. Erler, Interpretation als Gottesdienst 180–181.

[14] M.L. West, The Eight Homeric Hymn and Proclus, CQ 64 (NS. 20), 1970, 300–304. R. Masullo, Ascendenze omeriche e caldaiche negli Inni di Proclo, Vichiana 16, 1987, 151–158.—M. Schneider, Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos, Philologus 51, 1892, 593–601. Bonadies Nani, Aevum 26, 399–408. S. aber einschränkend dazu Vogt, RhM NF. 100, 361–362.

[15] Dörrie, Die Religiosität des Platonismus 262.276–277. Erler, Interpretation als Gottesdienst 182.—Zu dem Paradigma Hom. Il. 3, 277 (ἠέλιος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις) und der Ausdeutung bei Procl. in Cratyl. p. 37, 6–14 Pasqu. im Sinne einer 'verinnerlichten Wahrnehmung' s.K. Schneider, Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus (Spudasmata 9), Hildesheim 1966, 99.—Vgl. insgesamt A.A. Takho-Godi, L'hymnographie de Proclus et sa specificité littéraire, in: L'héritage vivant de l'antiquité, Moskva 1987, 177–212.

[16] Vgl. G. Martano, Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico, Napoli 1974, 98.99.

[17] H.D. Saffrey, Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaiques, RevÉtAug 27, 1981, 209–225. Vgl. Cumont, La théologie solaire 476. E.A. Motsopoulos, Musique et musicalité dans les Oracles chaldaiques, Kernos 3, 1990, 281–293.

[18] Bonadies Nani, Aevum 26, 386.—Es ist demnach nicht korrekt, wenn Dörrie,

chaldäischen Orakel (hymn. 4 ὕμνος κοινὸς εἰς Θεούς).[19] Die aus den Orakeln—genauer gesagt, aus ihren von neuplatonischen Autoren bewahrten Fragmenten[20]—greifbar werdende Theosophie der 'Chaldäer'[21] liefert neben der Hermetik nun auch den Schlüssel zu Umfang und Eigenart der seit Porphyrios und Jamblich bei den Neuplatonikern dominierend hervortretenden theoretischen Bemerkungen oder praktischen Anweisungen zur Theurgie, einer mystischen, mantisch und hieratisch aufgemachten 'Wissenschaft'[23] von den 'göttlichen Werken' (θεῖα ἔργα), die sich sinnbestimmend auf die Menschen richten, und umgekehrt von den menschlichen Werken, die mit dem Ziel des—gegebenenfalls über die symbolische Brücke der 'sakralen Statuen' (ἀγάλματα)[24] zu bewirkenden—Erlangens lichthafter göttlicher Erscheinung und Offenbarung,[25] schließlich eines erhellen-

---

Die Religiosität des Platonismus 269 deren Existenz in Abrede stellt, nur weil sie in der überlieferten Sammlung fehlen.

[19] H.D. Saffrey, L'Hymne IV de Proclus, prière aux dieux des Oracles Chaldaiques, in: J. Bonnamour (Ed.), Mélanges offerts à J. Trouillard (Cahiers de Fontenay 19–22), Fontenay aux Roses 1981, 297–312, bes. 306. Vgl. Erler, Interpretation als Gottesdienst 179. Masullo, Vichiana 16, 158–159. W. Beierwaltes, Die Entfaltung zur Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens, Theta-Pi 2, 1973, 144.

[20] E. des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques avec un choix de commentaires anciens, Paris 1971. R. Majercik (Ed.), The Chaldaean Oracles. Text, Translation and Commentary (Studies in Greek and Roman Religions 5), Leiden 1989. Vgl. W. Kroll, Die chaldäischen Orakel, RhM NF. 50, 1895, 636–639.

[21] Vgl. dazu J. Bidez, Notes sur les mystères néoplatoniciens, RBPhH 7, 1928, 1478.1480–1481. E.R. Dodds, Theurgy and its Relationship to Neoplatonism, JRS 37, 1942, 55–56 (= The Greeks and the Irrational, Berkeley-Los Angeles 1953, 283–285). Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 454.479. E. des Places, Michel Psellus et les Oracles Chaldaiques, CRAI 1966, 313–321. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 9–10.19–20. R.T. Wallis, Neoplatonism, London 1972, 105–107. H.D. Saffrey, La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniens (IV^{e}-V^{e} ss.), Koinonia 8, 1984, 161–171.

[22] Eitrem, SO 22, 50. E. des Places, Les Oracles Chaldaiques, ANRW II 17, 4, Berlin-New York 1984, 2308–2313. Vgl. Marin. vit. Procl. 26. Zintzen, RhM NF. 108, 88–89 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 412). Des Places (Ed), Oracles Chaldaiques 45–46.—Zur Bedeutung der chaldäischen Orakel für Porphyrios s.J.M. Rist, Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism, Hermes 92, 1964, 223 u.Anm. 3.

[23] Vgl. K. Praechter, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, ARW 25, 1927, 209–213.—Zur mantischen Komponente in der neuplatonischen Theurgie s.F. Pfeffer, Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike (Beiträge zur Klassischen Philologie 64), Meisenheim am Glan 1976, 129–136.

[24] Vgl. Macr. sat. 1, 18, 22 (= Orph. fr. 238 K. [orphisches Gedichtfragment auf Dionysos mit solarer Färbung]). Boyancé, RHR 147, 201–202.

[25] J. Bidez, Proclus Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης, in: Mélanges F. Cumont (AIPhOS 4), Bruxelles 1936, 95–97. Vgl. S. Eitrem, Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie, SO 8, 1929, 49–53. Dodds, JRS 37, 68 (= The Greeks and the Irrational

den Aufstiegs (ἄνοδος) der Seele zum aitherischen Feuer des Νοῦς in einer rezeptiven, folge- und hingabebereiten Erwartungshaltung auf die Götter gerichtet sind.[26]

Inwieweit die 'chaldäisch'-neuplatonische Theurgie ihre Basis in einem 'Offenbarungszauber' hat bzw. Symptome eines solchen aufweist, ist—wie das gesamte Verhältnis des Neuplatonismus zur theurgischen Magie und Dämonologie, beim Schulgründer Plotin angefangen[27]—von der modernen Forschung unterschiedlich beurteilt worden.[28] Jedenfalls handelt es sich um eine Mobilisierung inspiratorischer, visionärer, kathartischer, divinatorischer und ekstatischer Energien unter Ausschluß des von der Goetik praktizierten Götterzwanges und der Inanspruchnahme zauberisch herbeizitierter maligner Dämonen (Iambl. de myst. III 31 p. 175, 15–180, 4. VI 7 p. 249,

---

298). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 36–63. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus 12–14.

[26] Praechter, ARW 25, 210–211 (mit Zitat der Bemerkungen des Ammonios zur Εἰσαγωγή des Porphyrios). Dodds, JRS 37, 56.68 (= The Greeks and the Irrational 299). Zintzen, RhM NF.108, 85.98 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 407.423–424). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 14 (Anm. 52). 19–24.32–33.36. Erler, Interpretation als Gottesdienst 183–184. Vgl. B.D. Larsen, Jamblique de Chalcis. Exegète et philosophe, Aarhus 1972, 182. A. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, The Hague 1974, 100–105. A. Charles-Saget, La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique, in: H.J. Blumenthal-E.G. Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 107–115.

[27] Vgl. Porph. vit. Plot.10.22–23 I p. 14–15.28–32 H.-S. Eitrem, SO 22, 50. 62–66. Dodds, JRS 37, 60 (= The Greeks and the Irrational 289–290). F. Cumont, Lux Perpetua, Paris 1949, 360 (= Plotin, in: C. Zintzen[Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus [WdF 186], Darmstadt 1977, 36–37). J. Katz, Plotinus' Search for the Good, New York 1950, 65. Ph. Merlan, Plotinus and Magic, Isis 44, 1953, 341–348. A.H. Armstrong, Was Plotinus a Magician?, Phronesis 1, 1955, 73–79. A. Priessnig, Die biographische Form der Plotinvita des Porphyrios und das Antoniusleben des Athanasios, BZ 64, 1971, 2. Zintzen, RhM NF. 108, 82–84 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 405–407).

[28] Dieterich, Abraxas 152. Dodds, JRS 37, 61–65 (= The Greeks and the Irrational 291–295). Eitrem, SO 22, 49–79. Orakel und Mysterien 64–65. Ph. Derchain, Pseudo-Jamblique ou Abammon. Quelques observations sur l'égyptianisme du de mysteriis, ChrÉg 38, 1963, 221. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus 263–264. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition 81–89. Erler, Interpretation als Gottesdienst 182–183. G. Shaw, Theurgy: Rituals of Unification in the Platonism of Iamblichus, Traditio 41, 1985, 1–28.

[29] Vgl. Procl. Theol. Plat. I 25 p. 113, 6–10 S.-W. Dodds, JRS 37, 61–62 (= The Greeks and the Irrational 291). Zintzen, RhM NF. 108, 89 (= Die Religion des Neuplatonismus 412). E. des Places, La religion de Jamblique, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 21), Genève 1975, 79.—Zur Kathartik und Ekstatik bei Plotin s.M.di Pasquale Barbanti, Antropologia e mistica nelle filosofia di Plotino, Catania 1978, 129–190.—Zur Divination s.J. Carlier, Recherches sur le rêve divinatoire dans le De Mysteriis de Jamblique, Ann. École

2–6 des Pl.),[30] also um eine höhere, durch theologische und philosophische (orphisch-pythagoreische und platonische) Anteile[31] verfeinerte Form der Kommunikation mit den Wesen höherer Sphären—bis hin zu einer Art mystischer Annäherung.[32] Sie vollzieht sich mit Hilfe sakraler Akte (Hymnen, Gebete)[33] und esoterischer Symbole (σύμβολα) oder Charaktere (συνθήματα)[34], dabei nicht unbedingt unter Verzicht auf apotropäische magische Befehle und Drohungen von theurgischer, das heißt gleichsam göttlicher Warte an niedere dämonische Gegenkräfte (Iambl. de myst. VI 5 p. 245, 14–246, 11 des Pl.),[35] jedoch unter strikter Respektierung der göttlichen Ordnungsträger und unter voller Wahrung ihrer Wirkungskreise und sakrosankten Bereiche

---

Prat. des Hautes Études (V^e Section—Sciences religieuses) 83, 1974/75, 201.

[30] Zintzen, RhM NF. 108, 74 Anm. 13 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 394 Anm. 13). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 12.20.25–36 u.Anm. 132.

[31] Vgl. Bidez, Proclus Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης 89. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 159. G. Shaw, The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy, in: H.J. Blumenthal-E.G.Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 116–137.

[32] Vgl. A.J. Festugière, La religion grecque à l'époque romaine, REG 64, 1951, 482. E.R. Dodds, Numenius and Ammonius, in: Les sources de Plotin (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 5), Genève 1966, 43–44.65. A.J. Festugière, Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus, in: Studi di storia religiosa della tarda antichità, Messina 1968, 7–18. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 35. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 42–43. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 320 n. 27.

[33] Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 11.13. Erler, Interpretation als Gottesdienst 182. C. Zintzen, Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis, in: H.D. Blume-F. Mann (Hrsg.), Platonismus und Christentum (JbAC Erg. Bd. 10), Münster 1983, 317.

[34] W. Kroll, De oraculis Chaldaicis (Breslauer Philosophische Abhandlungen 7, 1), Breslau 1894, 50–51. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 190–192.194–195. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition 105–110. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus 14–15.—Zum Symbolbegriff des Proklos s.J. Trouillard, Le symbolisme de Proclos, DHA 7, 1981, 297–308. K. Hamacher, Umkehrung der Symbole, in: Neoplatonismo e religione (Archivo di Filosofia 51), 1983, 336. Erler, Interpretation als Gottesdienst 196. L. Cardullo, Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthema nel Commentario alle Reppublica, in: Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale IV, Catania 1985, 114–166.

[35] Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 13 Anm. 49. Vgl. Hirschle, Sprachphilosphie und Namenmagie im Neuplatonismus 42. S. ferner J. Bidez, Vie de Porphyre, Gand-Leipzig 1913, 83. Eitrem, SO 22, 75. S. Sauneron, Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux, BSFE 8, 1951, 18–19. A.A. Barb, The Survival of Magic Arts, in: A. Momigliano (Ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 101.117.—Zur neuplatonischen Dämonenlehre bei Jamblich, Martianus Capella und Proklos s.R. Turcan, Martianus Capella et Jamblique, REL 36, 1958, 241–246.

(Iambl. de myst. VI 7 p. 248, 2–11 des Pl.).[36] Daß die chaldäischen Orakel mit ihren Vorschriften für einen Feuer- und Sonnenkult,[37] für eine durch Symbole gekennzeichnete kryptische Evokation der Götter[38] die theurgischen Ambitionen der Neuplatoniker nachhaltig stimuliert haben,[39] zeigt schon rein äußerlich die Tatsache der Abfassung von 28 Büchern Περὶ τῆς Χαλδαικῆς τελειοτάτης θεολογίας durch Jamblich[40] und eines Kommentars zu den Orakeln durch Proklos (Πρόκλου ἐκ τῆς Χαλδαικῆς φιλοσοφίας).[41]

Während Jamblich mehr (wenn auch nicht ausschließlich) als Theoretiker einer aus neuplatonischen, hermetischen und 'chaldäischen' δόγματα zusammengesetzten Theologie gelten kann,[42] wird Proklos als 'praktizierender Chaldäer', das heißt als Experte der angewandten (wie auch der lehrhaft beschriebenen, dabei in mehrere Niveaustufen sich aufgliedernden) Theurgie betrachtet,[43] die über die Ausrichtung der Seele auf das ἓν τῆς ψυχῆς[44] zur Unio mystica mit dem transzendenten ῞Εν verhelfen will.[45] Nach Marinos war er Epopt des φάσμα ῾Εκάτης, Regenmacher und Besänftiger seismischer Erschütterungen.[46] Somit erscheint der Einfluß der chaldäischen Orakel auch auf seine Hymnendichtung[47] nicht verwunderlich: Das hymnische Gebet stellt sich bei ihm als Teil der theurgischen Praxis dar,[48] indem es das 'Hinaufführen' (ἀναγωγή) der Seele[49], ihre Rückkehr zum himmlischen Ursprung, ihre vollendungbringende Approximation an die letzte und höchste Ursache des Seins befördert.[50]

---

[36] Derchain, ChrÉg 38, 222.—Zur Authentizität der Verfasserschaft Jamblichs s.P. Thillet, Jamblique et les mystères d'Égypte, REG 81, 1968, 174–175 (gegen Derchain, ChrÉg 38, 220–226).

[37] Kroll, De oraculis Chaldaicis 53–58.

[38] Dodds, JRS 37, 62 (= The Greeks and the Irrational 292). E. des Places, Jamblique et les Oracles Chaldaiques, CRAI 1964, 183–184 (= Jamblich und die chaldäischen Orakel, in: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus [WdF 186], Darmstadt 1977, 302–303). Vgl. V. Fazzo, La giustificazione delle imagine religiosa dalla tarda antichità al cristianesimo I: La tarda antichità, Napoli 1977, 192. M. di Pasquale Barbanti, Proclo tra filosofia e teurgia, Catania 1983, 147–148.

[39] Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 7–18. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 24–29. H.D. Saffrey, Neoplatonist Spirituality II: From Iamblichus to Proclus and Damascius, in: A.H. Armstrong (Ed.), Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman, London 1986, 252–254. Shaw, Traditio 41, 11.

[40] Damasc. de princ. I p. 154, 13–14 R. S. Fronte, Sul autenticità del 'de mysteriis' di Giamblico, Siculorum Gymnasium NS. 7, 1954, 249.251. J.F. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul (American Classical Studies 14), The American Philological Association 1985, 127.—Zu Jamblich als Theurgen s.J. Bidez, Le philosophe Jamblique et son école, REG 32, 1919, 38 (= Der Philosoph Jamblich und seine Schule, in: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus [WdF 186], Darmstadt 1977, 291). Des Places, La religion de Jamblique 78–90. Zintzen, Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis 317–328.

[41] Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, ed. A. Jahn, Halle 1891. Vgl. Marin. vit. Procl. 26. Dodds, JRS 37, 56 (= The Greeks and the Irrational 284). Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 9.

[42] Eitrem, SO 22, 52. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 21 Anm. 19. S. Sambursky, The Physical World of Late Antiquity, New York 1965, 47–49. Vgl. Cumont, La théologie solaire 477. Shaw, Traditio 41, 5.—S. aber auch Eunap. vit. soph. 5 p. 10, 17–17, 7 G. Vgl. K. Praechter, Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, in: Genethliakon C. Robert, Berlin 1910, 116–119 und dazu kritisch Bidez, REG 32, 37–38.40 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 289–290.293). Neuere Spezialuntersuchung von B. Nasemann, Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis (Beiträge zur Altertumskunde 11), Stuttgart 1991.

Vor nicht allzulanger Zeit unternahm es H.D. Saffrey, die besondere religiöse Aufmerksamkeit und Aufgeschlossenheit des Proklos gegenüber dem griechischen Sonnengott darzulegen, und gab dabei abschließend eine vollständige französische Übersetzung von dessen Helios-Hymnos (hymn. 1).[51] Bemerkenswert ist in der Tat, daß vor allem der Schlußabschnitt ein sehr persönliches Kolorit aufweist,[52] wenn der Verfasser dem Herrn des himmlischen Lichts neben der reuevollen Bitte um reinigende Entsühnung und Schutz vor den strafenden Mächten Ποιναί und Δίκη für eventuelle Vergehen vor allem seelische Erleuchtung und leibliche Gesundheit, musische Begabung, glückliches Dasein aufgrund frommer Lebensführung und Abwehr von Schicksalsschlägen abzugewinnen trachtet (hymn. 1, 35–50 T 191).[53] Diese Anliegen lassen sich zum Teil als individuelle Präferenzen aus seiner Biographie (Marin. vit. Procl. 6.16) sowie aus analogen Formulierungen in anderen seiner Hymnen (3, 15.4, 6.5, 14.7, 40.43.48) bzw. seinem Parmenides-Kommentar (Procl. in Parmen. I p. 617, 1–618, 16 Cousin)[54] belegen, teils nehmen sie orphisch-platonische Ideale auf (Orph. fr. 286 K. Orph. hymn. 8, 8. Procl. in Alcib. II p. 272–273 Segonds). Der Umstand, daß Proklos morgens, mittags und abends regelmäßig zur Sonne betete und sein Biograph Marinos eine πραγματεία ὕμνων von ihm besaß (vit. Procl. 19.20.22),[55] erlaubt den Schluß, daß bei aller äußerlichen Gebundenheit an literarisch und theologisch tradierte Motive die Substanz seines diesem Gott geweihten Hymnos gekennzeichnet ist durch ein eigentümlich vertieftes Verständnis der erwähnten Motive als 'Symbole' (σύμβολα, συνθήματα),[56] die im Sinne einer neuplatonisch-theosophischen 'Interpretation' die theurgischen Vehikel zu geistiger Erkenntnis (ἔννοια) und seelischer Erhebung (ἄνοδος) bilden, wie M. Erler am Beispiel des Aphrodite-Hymnos (hymn. 2) zu demonstrieren versucht hat.[57]

---

[43] L.J. Rosán, The Philosophy of Proclus, New York 1949, 213–217. Smith, Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition 111–121. J. Trouillard, L'un et l'âme selon Proclos, Paris 1972, 171–189. A. Sheppard, Proclus' Attitude to Theurgy, CQ 76 (NS. 32), 1982, 212–224. Vgl. Shaw, Traditio 41, 6.9.

[44] Wallis, Neoplatonism 153. W. Beierwaltes, Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos, in: P. Wilpert (Hrsg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin 1963, 257–259. Proklos, Mainz 1979,² 367–368.

[45] Sheppard, CQ 76 (NS. 32), 213.

[46] Marin. vit. Procl. 28. Eitrem, SO 22, 52–53.72–74. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 21. J. Trouillard, Les merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos, RevPhilos 163, 1973, 442. Zintzen, RhM NF. 108, 93–94.96 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 418.421). Festugière, Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus 9. Des Places, La religion de Jamblique 78. S.I. Johnston, Hekate Soteira. A Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature (American Classical Studies 21), Atlanta/Georgia 1990, 79–80.

[47] Marin. vit. Procl. 26. W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, in: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 254. Erler, Interpretation als Gottesdienst 181. Masullo, Vichiana 16, 159–168 (besonders auch zum Helios-Hymnos).

[48] Zintzen, RhM NF. 108, 95.99 (= Die Philosophie des Neuplatonismus 419–420.424–425). Vgl. Procl. in Tim. B prooem. 27 C I p. 211, 24–212, 1.216, 28–217, 3 D.A. Brémond, Un texté de Proclus sur la prière, RSR 19, 1929, 448–462. Trouillard, L'un et l'âme selon Proclos 178–179.

[49] Di Pasquale Barbanti, Proclo tra filosofia e teurgia 164–170. Culianu, Psychanodia I, 11–12.

[50] Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica 1, 19–23 J. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 206.—Procl. in Tim. B prooem. I p. 209, 1–122, 6 D. Des Places, CRAI 1964, 181–182. H.P. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker, Diss. Köln 1967, 11–34.46–51.65–75.76–99. H.D. Saffrey, Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus, in: Images of Man in Ancient and Mediaeval Thought. Studia G. Verbeke, Leuven 1976, 205.211. Beierwaltes, Proklos 313–329. Erler, Interpretation als Gottesdienst 184–185.

---

[51] H.D. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil, in: J. Sojcher-G. Hottois (Eds.), Philosophie nonchrétienne et christianisme, Bruxelles 1984, 73–86. Vgl. E. des Places, La religion grecque, Paris 1969, 305–306.

[52] Vgl. dazu A.J. Festugière, Proclus et la religion traditionelle, in: Mélanges A. Piganiol 3, Paris 1966, 1585–1590 (= Études de philosophie grecque, Paris 1971, 575–584). Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 85.

[53] Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios 166–167. Bonadies Nani, Aevum 26, 388.

[54] H.D. Saffrey, La Théologie Platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parmenide, RThPh 116 (NS. 34), 1984, 8–9.

[55] O. Schissel, Der Stundenplan des Neuplatonikers Proklos, BZ 26, 1926, 265–266. Dölger, Sol Salutis 46. Eitrem, SO 22, 60. Erler, Interpretation als Gottesdienst 180. Saffrey, Neoplatonist Spirituality II: From Iamblichus to Proclus and Damascius 255–260.

[56] Di Pasquale Barbanti, Proclo tra filosofia e teurgia 193–194. Des Places, Les Oracles Chaldaiques 2312–2313.2317.

[57] Erler, Interpretation als Gottesdienst 197–217.

Bei der Bewertung und Gewichtung der besagten Symbole hat man zu beachten, daß—gemäß dem Prinzip der universalen Sympathie—ihrer spezifischen, gleichsam mikrokosmischen Bedeutsamkeit für die Person des Proklos, vom Schlußabschnitt ausdrücklich artikuliert, eine generelle, das heißt allgemeingültige, 'makrokosmische' im Hauptteil (hymn. 1, 1–34 T 191) entspricht. Das persönliche Ersuchen um Reinigung (κάθαρσις) und Tilgung der dem körperlichen Dasein entstammenden Miasmen (hymn. 1, 35–37)[58] erklärt sich aus dem Umstand, daß die erstrebte ἀναγωγία ψυχῆς nur stattfinden kann, wenn die Seele, dem mantisch-erleuchteten Strahlungsfeld des Helios-Apollon zugekehrt, ein 'solares Leben', ein von iatrischen und telestischen Energien gespeistes Verhalten realisiert hat,[59] und setzt zugleich voraus, daß der Gott als 'Herr des geistigen Feuers' (hymn. 1,1) und 'Walter des Lichts' (hymn. 1, 2)[60] die kosmischen und hyperkosmischen Instrumente besitzt, um die von der Materie herrührenden Befleckungen zu beseitigen, wie es im Vorfeld der 'Mithrasliturgie' vom Pariser Zauberpapyrus bescheinigt wird (PGM IV 461 T 110),[61] des weiteren um die Seele vor eschatologischen Strafen zu bewahren (Procl. in Tim. 42 B III p. 300, 17–18 D.)[62] und ihr mit diesem purgatorischen Prozeß zur Erleuchtung (ἔλλαμψις),[63] schließlich sogar zur sonnen- und damit letztlich ursprungsgerichteten Elevation (ἄνοδος) zu verhelfen (Iambl. de myst. I 12 p. 41, 18–42 des Pl.).[64] Damit hängt kausal und funktional seine Suprematie über die zwangausübenden und vergeltungbringenden Schicksalsmächte zusammen, individuell in

---

[58] Vgl. Procl. hymn. 4, 4. S. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 35), Göttingen 1985, 35–36 u.Anm. 52. Masullo, Vichiana 16, 162.

[59] Procl. in Tim. 41 E III p. 279, 17–20 D. A.J. Festugière, Proclus, Commentaire sur le Timée V, Paris 1968, 155 n. 4. 156 n. 2. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 68–69.

[60] Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 83, 12–16 D. Io. Lydus, de mens. 26 p. 23, 13–14 W. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 82 (fr. 59). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 151 n. 311. Cumont, La théologie solaire 461.—Zu Übereinstimmungen hier und im folgenden bei Synes. hymn. 1, 32–42 s. die neue kommentierte Ausgabe von J. Gruber und H. Strohm, Synesios von Kyrene. Hymnen, Heidelberg 1991, 41–42.140.

[61] Vgl. Eitrem, SO 22, 60.

[62] Kroll, De oraculis Chaldaicis 52–53. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 106. Brisson, Proclus et l'Orphisme 89.

[63] Procl. Theol. Plat. I p. 7, 2 S.-W. (τῆς ἀληθείας φῶς). Beierwaltes, Proklos 290–291.

[64] Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 184–198. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 129. Vgl. Annequin, Recherches sur l'action magique et ses représentations 55.

Anspruch genommen hymn. 1, 37–38[65]—entsprechend seiner Vergesellschaftung mit den Moiren in PGM II 100–101 und IV 455 (Kap. II o.S. 43); desgleichen steht damit aber auch die Fähigkeit der Seelenerhellung und -erhebung in Konnex, für Proklos selbst erbeten hymn. 1, 40,[66] umfassend und weiterführend ausgesagt durch die Prädikation ψυχῶν ἀγωγεῦ (hymn. 1, 34),[67] wobei eben diese letztere Fähigkeit im Konsens, nicht etwa im Widerspruch steht zu dem Amt der universalen Rechtswahrung (Procl. in Tim. 11 E I p. 34, 20 D. T 192).[68]

Indem Proklos an der eben zitierten Stelle nach dem Vorgang der orphischen und 'chaldäischen' Theologen den von der Dike begleiteten Helios ὁ Ἀναγωγεύς ('der Emporführer') und ὁ Ἑπτάκτις ('der Siebenstrahlige') nennt, rückt er ins Bewußtsein, daß dessen lenkende Ausstrahlung auf die sieben Planeten nicht nur eine vitalisierende enkosmische Regulation der lebenerfüllten astralen Körper in ästhetisch wohlgefälliger Bewegung bewirkt (hymn. 1, 8–10),[69] sondern daß seine herausragende Rolle als Kosmokrator[70] auch etwas zu tun hat mit der ἀναγωγὴ ψυχῶν,[71] da sich diese, 'chaldäischer' Doktrin gemäß,[72] über das Medium eines aus den vier kosmischen Ingredienzien Ἥλιος, Σελήνη, Αἰθήρ und Ἀήρ gebildeten 'Fahrzeugs' (ὄχημα) vollzieht.[73] Von daher erklärt sich der Satz bei Julian (or. V 172 D I p. 482 W.) von der Mystagogie, 'welche der Chaldäer um den siebenstrahligen Gott in bakchischer Begeisterung vollzogen hat, die

---

[65] Vgl. Procl. Theol. Plat. VI 23 p. 410 Portus. Festugière, HThR 31, 20. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 80–81.

[66] Vgl. hymn. 4, 6 (νεύσατ' ἐμοὶ φάος ἁγνὸν ἀποσκεδάσαντες ὀμίχλην). Saffrey, L'Hymne IV de Proclus 301. Masullo, Vichiana 16, 165.

[67] Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 82, 9–10 D. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 60. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 105–106.

[68] Cumont, La théologie solaire 464–465. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 186.199 u.n. 97.487–489. Vgl. Iulian. or. V 172 A–D I p. 480–482 W.

[69] Vgl. Procl. in Tim. 38 C III p. 53, 1–31 D. Festugière, HThR 31, 17 n. 84. Brisson, Proclus et l'Orphisme 85.

[70] Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 89 Anm. 442.

[71] Vgl. Cumont, La théologie solaire 464. H.D. Saffrey, Nouveaux oracles chaldaiques dans les scholies du Paris. gr. 1853, RPh 43, 1969, 5. Masullo, Vichiana 16, 167.

[72] Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 103. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 33.

[73] Procl. in Tim. 18 A I p. 41, 19–21 D. Vgl. Iulian. or. IV 152 A I p. 416 W. J. Trouillard, Réflexions sur l' 'OXHMA dans les 'Elements de Théologie' de Proclus, REG 70, 1957, 102–107. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 138. Trouillard, L'un et l'âme selon Proclus 186–189. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 127. S. Breton, L'homme et

Seelen durch ihn emporführend' (T 193).[74] Es ergibt sich jedoch aus dem symbolhaltigen Begriff Ἑπτάκτις ('siebenstrahlig') desgleichen die Zuweisung des Erhalts kosmischer Harmonie an den musisch-apollinischen Helios (hymn. 1, 4); denn die kosmische Harmonie stellt sowohl dem orphischen Helios-Hymnos zufolge (8, 9 T 93) ein Charakteristikum des vom 'siebenstrahligen' Sonnengott betriebenen Weltenlaufs dar[76] als auch gemäß dem orphischen Apollon-Hymnos ein Merkmal des den Menschen von Helios-Apollon 'zugemischten' Schicksals (34, 20 T 94). Dementsprechend sorgt sie im physikalischen Bereich für Beruhigung und Ordnung der Elemente (hymn. 1, 13–14),[77] im biologisch-animalischen erzeugt sie eine εὐάρμοστος καὶ εὔρυθμος ἕξις (Procl. in Alcib. II p. 261, 5 Segonds),[78] für die menschlichen Seelen bildet sie wie für den gesamten Kosmos als νοερὰ ἁρμονία eine primäre Norm der von der umfassenden Potenz des Helios gesteuerten Entstehung (Procl. in Parmen. III p. 828, 32 Cousin).[79] Das alles drückt sich aus in dem der Herrschaft des Sonnengottes über die Quadriga der Elemente zugrundeliegenden harmonieverkörpernden und 'Allseitigkeit' verbürgenden arithmetisch-kosmologischen Prinzip der Vierzahl,[80] artikuliert unter anderem von dem Hymnus der Philologia auf ihn bei Martianus Capella (de nupt. 2, 187–189 T 194).[81] Dessen aus der gemeinsamen Autorität Jamblichs

---

l'âme dans les Oracles chaldaiques, Diotima 8, 1980, 21–24.—S. ferner I. Hadot, Le problème de néoplatonisme alexandrin—Hiérocles et Simplicius, Paris 1978, 98–106.

[74] Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 106–107. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 294–295. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 186 u.n. 38.195. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 106–107.

[75] Cumont, La théologie solaire 459.

[76] Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 82, 11–12 D. in Cratyl. 104 p. 98, 14 Pasqu. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 85 (fr. 71). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 199–200 n. 100.

[77] Plat. Tim. 30 A. E. Vogt (Ed.), Procli Hymni, Wiesbaden 1957, 52. Vgl. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 43 u.Anm. 114.

[78] Cumont, La théologie solaire 459. Vogt, Procli Hymni 48–49.

[79] Cumont, La théologie solaire 463–464 (mit Belegstellen).

[80] Vgl.J. Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin à la fin du IV^{e} siècle (EPRO 58), Leiden 1977, 335–336.

[81] Lenaz, Martianus Capella, De nuptiis Liber Secundus 55–56. Vgl. A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne, Paris 1915, 255. P. Boyancé, Études sur le 'Songe de Scipion', Bordeaux-Paris 1936, 97–100. L. Spitzer, L'armonia del mondo, Bologna 1967, 89–93. F. Lemoine, Martianus Capella. A Literary Reevaluation (Münchener Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance-Forschung 10), München 1972, 81.102; vgl. 74–83.

ableitbare Verwandtschaft mit dem hymnischen Gedicht des Proklos auf dem gemeinsamen Nenner eines durch pythagoreisch-platonische Tradition und neuplatonische Spekulationen angereicherten solaren Synkretismus hat R. Turcan vor langem dargetan.[82]

Indem Proklos körperliche Gesundheit und Ruhm im Rahmen musischer Betätigung wünscht (hymn. 1, 42–44), stellt er einen Bezug her zu Paion-Asklepios, dem aus 'der übelabwehrenden festlichen Begehung' (ἀλεξικάκου θιασείης) entstandenen Sproß des Helios-Apollon,[83] der nicht nur physisches Wohlergehen verleiht, sondern auch das Weltgebäude mit musischer Harmonie erfüllt (hymn. 1, 21–23). Eben die gleiche Verbindung zwischen dem somatischen Bios und der psychagogisch-ästhetischen Ebene des Lichthaften und Wohllautenden stellt der Hymnos her, wenn er den solaren 'Herrscher des Feuers' und 'Walter des Lichts' zum Schlüsselbewahrer der 'lebenerhaltenden Quelle' erklärt (hymn. 1, 2–3),[84] wenn aus den gleichmäßigen, in sich geschlossenen Kreisbahnen der Planeten 'das Geschlecht der Jahreszeiten', universaler Gesetzmäßigkeit gehorchend, emporsprießt (hymn. 1, 11–12)[85] und wenn schließlich aus der Geschlossenheit der siderischen Kette der 'König des göttlichen Singens und Sagens' Phoibos Apollon entsprungen ist,[86] welcher zum Wohllaut der Kithara Schicksalsweisungen ertönen läßt und solchermaßen 'den Wogenschwall des starktosenden animalischen Lebens eindämmt und besänftigt' (hymn. 1, 8–20),[87] analog zu der eigentümlichen

---

[82] Turcan, REL 36, 249–250.

[83] Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 84. Vgl. Macr. sat. 1, 20, 1–5. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 247–248.

[84] Vgl. Procl. in remp. II p. 220, 28–221, 1 Kr. in Tim. 34 B II p. 107, 10 D. 39 B III p. 82, 12 D. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 77–78.—Zum Begriff der πηγή s. A.J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste III, Paris 1953, 52–53.

[85] Procl. in Tim. 38 D III p. 61, 24–25 D. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 83 (fr. 61). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 143 n. Saffrey, La dévotion de Proclos au Soleil 80.—Menand. Laod. epid. 17 (C. Walz, Rhetores Graeci IX, 1836, 330, 3). Reitzenstein, Poimandres 281. Cumont, La théologie solaire 459.

[86] Zur Assimilation Helios-Apollon s. Plat. leg. 945 E—946 A. Brisson, Proclus et l'Orphisme 82–83. Vgl. ferner F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956, 187–194. D. Kolk, Der pythische Apollonhymnos als aitiologische Dichtung (Beiträge zur Klassischen Philologie 6), Meisenheim am Glan 1963, 27 (mit Belegen). Boyancé, L'Apollon solaire 149–170. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 81–83.

[87] Masullo, Vichiana 16, 164. Vgl. Mart. Cap. de nupt. 1, 29–30. V. Fontanelle, Mercurio alle ricercà di Apollo-Sole. La teoria geoeliocentrica di Eraclide Pontico nel De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella Libro I 8–26, Atti de

Einwirkung apollinischen Saitenspiels auf den Ablauf der Jahreszeiten im orphischen Apollon-Hymnos (34, 21–23 T 94).[88]

Das von Proklos bevorzugt verwendete recht merkwürdige und dabei sehr anschauliche Symbol der Kette oder des Seiles (σειρά)[89] manifestiert sich unter anderem vordergründig in einigen ebenfalls letztlich aus orphischen oder hermetischen Repositorien ihm zugeflossenen genealogischen Kombinationen,[90] neben Paion-Asklepios auch vegetationsbezogene Gestalten wie Dionysos, Attis und Adonis einbegreifend (hymn. 1, 24–26).[91] Das Bild der genealogischen Deszendenz von Helios her als sinnfälliger Ausdruck seiner emanativen 'Ausfaltung' nach unten in die verschiedenen Wirkungszonen des κόσμος ὁρατός erfährt aber nun auch eine Ergänzung nach oben hin, und zwar dadurch, daß der Hymnos sein 'Erscheinen vom unnennbaren Vater' (hymn. 1, 14),[92] das heißt sein existentielles Hervorgehen aus dem einen und höchsten Gottwesen des Neuplatonismus (τὸ Ἕν) herausstellt.[93] Die Lehre der 'Chaldäer' formuliert diesen Vorgang mit Hilfe der Elementenmetapher, indem sie ihn πῦρ πυρὸς ἐξοχέτευμα καὶ ταμίαν πυρός nennt.[94] Da Apollon-Helios vom obersten, transzendenten Gott und Vater aller Götter[95] 'erschienen' ist,[96] befinden sich seine

---

Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morale, lettere ed arti 135, 1976/77, 305–322.

[88] Vgl. Bonadies Nani, Aevum 26, 389.

[89] Procl. in Tim. 31 E II p. 24, 24–29 D. 34 B II p. 112, 3–6 D. E prooem. III p. 162, 15–20 D. H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und zum Mysterienwesen (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1), Mainz 1900, 186–188. J. Martin, Ogmios, WJ 1, 1946, 385–387. P. Lévêque, Catena Aurea Homeri, Paris 1959, 34–37.61–75. A. Treloar, ΚΥΚΛΑΔΙ CEIPH, Glotta 50, 1972, 26–28. Fauth, AKG 56, 283. Vgl. Saffrey, RThPh 116 (NS. 34), 7.

[90] Procl. in Tim. 28 C I p. 314, 11–22 D. 31 C II p. 24, 19–29 D. (= Orph. fr. 166 K.). J. Festugière, Les dieux ousiarques d'Asclepius, RSR 28, 1938, 180–181.

[91] Vgl. Macr. sat. 1, 21, 1–10 (Adonis, Attis). Iulian. or. IV 152 D I p. 416– 418 W. or. IV 165 AB I p. 460 W. (Dionysos, Attis). Schauenburg, Helios 46. Masullo, Vichiana 16, 161–162. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 84. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 158.

[92] Vgl. den ignotus pater und seine absolute Zurückgezogenheit nebst der dazugehörigen Bezeichnung prima propago für den Sonnengott bei Mart. Cap. de nupt. 2, 185, 1 (Lemoine, Martianus Capella 97–98). Turcan, REL 36, 252.

[93] Procl. Theol. Plat. VI 12 p. 380 Portus. Vogt, Procli Hymni 52.

[94] Procl. in Tim. 31 B II p. 9, 16–18 D. A.J. Festugière, Commentaire sur le Timée III, Paris 1967, 32. Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 82 (fr. 60). Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 281 Anm. 100.

[95] H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien, Hamburg 1941, 173 (§ 27 παντοκράτωρ [v.1. παντοπάτωρ] βασιλέστατος). Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 9–12.

[96] Vgl. Iambl. de myst. VIII 2 p. 196 des Pl.—Zur neuplatonischen These von

Handlungen und Enthüllungen im Einklang mit ihm,[97] während umgekehrt die Theologia Platonica des Proklos die Revelation dieses obersten Gottes vor den 'Augen' des Geistes gleich dem Aufgang der Sonne vor den Augen des Körpers beschreibt.[98] Daraus resultiert der von der 'chaldäisch'-neuplatonischen Theurgie dem Sonnengott zugesprochene primäre Rang im Universum, übereingehend mit seiner zentralen Position (hymn. 1, 6) und seiner schon erwähnten Kompetenz als Ordner des Alls, Beweger und Lenker der sieben Planeten (ἑπτάκτις θεός).[99]

Demgemäß wird—kongruent mit dem 'chaldäischen' wie mit dem neuplatonischen System ontologischer Anordnung der kosmischen und hyperkosmischen Strukturen—demonstriert, daß Helios als φῶς νοερόν, Exponent des κόσμος νοερός (hymn. 1,1),[100] nicht die höchste, sondern die zweithöchste metaphysische Wesenheit ist, nach den Worten des Hymnos 'das Abbild des allerzeugenden Gottes' (hymn. 1, 34),[101] nach platonischem Sprachgebrauch das Analogon des 'höchsten Guten' auf der zweiten Stufe des überweltlichen Seins,[103] wobei laut Procl. Theol. Plat. VI 12 p. 377 P. (T 195) zwei σειραί, die apollinische und die solare darin zusammengeführt werden. Das aber bedeutet, er wird unter vertikaler Perspektive zur δύναμις πατρός (vis . . . patris),[104] zum

---

der 'Selbsterzeugung' des δεύτερος θεός s. Whittaker, The Historical Background of Proclus' Theory of the ΑΥΘΥΠΟϹΤΑΤΑ 219–220.

[97] Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 61.

[98] Procl. Theol. Plat II 1 p. 64, 19–65, 2 S.-W. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 74–75. Vgl. J.F. Phillips, Enneads V 1.2: Plotinus' Hymn to the World Soul and its Relations to Mystical Knowledge, SO 58, 1983, 140.

[99] Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 149–150.199–200. Vgl. Cic. rep. 6, 17. Wili, ErJb 10, 133. Cumont, La théologie solaire 460.

[100] Vett. Val. 1, 1 p. 1 Pingr. Vgl. Plin. nat. hist. 2, 6. Dieterich, Abraxas 55. Cumont, La théologie solaire 461–462.474–475.

[101] Vgl. Iulian. ep. 47 III p. 148 W. Zepf, ARW 25, 235. Bidez, REG 32, 35. Lenaz, Martianus Capella 59. E.A. Moutsopoulos, Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus, Paris 1985, 85. Gruber-Strohm, Synesios von Kyrene. Hymnen 88/89 (2, 213–226).192.

[102] Turcan, Mithras Platonicus 79–80.

[103] Plat. rep. 509 A-D. Procl. Theol. Plat. II 4 p. 32, 5–22 S.-W. in remp. I p. 271, 8.276, 23–281, 7.292, 18–21 Kr. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 74. Vgl. S.E. Gersch, ΚΙΝΗϹΙϹ ΑΚΙΝΗΤΟϹ. A study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus (Philosophia Antiqua 26), Leiden 1973, 90–92.—Zur Begriffsdefinition (εἰκών, σύμβολον, ἀνάλογον) s. J. Dillon, Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis, in: R. Baine Harris (Ed.), The Significance of Neoplatonism, Norfolk/Virg. 1976, 247–258.

[104] Mart. Cap. de nupt. 2, 185, 1. Turcan, REL 36, 252. Des Places, Les Oracles Chaldaiques 2318.—Zum δύναμις-Begriff bei Proklos s. Gersh, ΚΙΝΗϹΙϹ ΑΚΙΝΗΤΟϹ 94–98. Kritisch dazu M. Baltes, Gnomon 50, 1978, 642–644.

Mittler (mediator) kreativer Energien und positiver Einflüsse zwischen dem νοητὸς θεός und dem ὁρατὸς κόσμος,[105] zwischen dem absoluten Ἕν und der materiellen Welt.[106] Die Erweiterung dieser vertikalen Perspektive nach unten ergibt, daß seine emanative Herleitung aus dem neuplatonischen Ἕν als ultimater Quelle des Seins, gelegentlich ebenfalls durch eine genealogische Hilfsvorstellung anschaulich gemacht (vgl. Mart. Cap. de nupt. 2, 185 ignoti patris... prima propago),[107] ihr Äquivalent darin findet, daß die intramundane Sonne, das sichtbare Gestirn des ὁρατὸς κόσμος, nach 'chaldäischer' und neuplatonischer Auffassung als Glied einer göttlichen Kette die diesseitige Manifestation der extramundanen Sonne, der intelligiblen Lichterscheinung des Welt-Nous darstellt[108] und dementsprechend ihr gegenüber nach dem δεύτερος θεός-Prinzip die Rolle einer untergeordneten Instanz zugewiesen erhält,[109] analog der Position des hyperkosmischen Helios zum Deus supremus, womit de facto ein trichotomisches Modell tanszendenter, hyperuranischer und uranischer Energiequellen in ihrer Abstufung von oben nach unten konstituiert ist.

Unbeschadet dessen bleibt—unter vertikaler wie horizontaler Sicht—die zentrale Stellung sowohl der kosmischen als auch der hyperkosmischen Sonne gewahrt, von Proklos in den Versen hymn. 1, 5–6 (T 191) dezidiert ausgesprochen,[110]—ähnlich der Sicht des gleichzeitigen Epikers Nonnos in seinen Dionysiaka (38, 268 T 196). Während der supramundane Helios als Vermittler zwischen stofflicher und intelligibler Welt zugleich Mittelpunkt der intellektuellen Götter des κόσμος νοερός ist, die zum Teil mit ihm identifiziert (Zeus, Sarapis), zum Teil als seine speziellen Kräfte (Dionysos, Asklepios) oder Ausflüsse (Apollon, Athena Pronoia) angesehen werden, damit partielle Repräsentanten des Einen (τὸ Ἕν) sind,[111] nimmt das intramundane

---

[105] Cumont, La théologie solaire 468.

[106] Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios 166. Wallis, Neoplatonism 152.

[107] Turcan, REL 36, 252.

[108] Procl. in Parm. VI p. 1043, 31–1047, 24 Cousin². Lemoine, Martianus Capella 97–98. Saffray, La dévotion de Proclus au Soleil 75–77. Vgl. Procl. in Tim. 39 B III p. 82, 31–83, 1 D. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 151–152.

[109] Cumont, La théologie solaire 467.

[110] Vgl. Mart. Cap. de nupt. 2, 186 (nam medium tu curris iter). Boyancé, Études sur le 'Songe de Scipion' 59–60. Turcan, REL 36, 252.

[111] Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 19. Vgl. Procl. hymn. 1, 19. Macr. sat. 1, 18, 18–23. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien 168 (§ 8). P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodor, Paris 1948², 19. Wili, ErJb 10, 133–135. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 2, 207.252.

Sonnengestirn im 'chaldäischen' System den Mittelplatz unter den Planeten ein,[112] nach makrokosmisch-organischer Terminologie die sogenannte 'Herzstellung' (Theo Smyrn. exp. rer. math. 3, 15 p. 88, 5 H. T 197),[113] adäquat seiner Aufgabe eines Führers (ἡγεμών) und Aufsehers (ἔφορος) der innerweltlichen Vorgänge und Abläufe bildhaft übertragen in das mythische Amt eines 'Lenkers des kosmischen Wagens' (CH XVI 7 I p. 234 F. T 198).[114]

Die 'Herzstellung' des Helios im Planetensystem wurde Proklos zufolge bereits von Julian dem Theurgen, einem der beiden Hauptvertreter 'chaldäischer' Kosmologie und Theosophie, proklamiert (Procl. in remp. II 104, 20–21.220, 14–15.21 Kr.).[115] Dabei geht es aber nicht lediglich um die Bestimmung eines stereometrischen Ortes, vielmehr um das 'chaldäische' Dogma einer weltgestaltenden Fixierung des Zentralgestirns durch den hyperkosmischen Demiurgen (Procl. in remp. II 220, 11–14 Kr. T 199)[116] zum Zwecke des Begründens und Aufrechterhaltens schöner harmonischer Ordnung (vgl. Cic. de rep. 6, 4, 17 T 200),[117] wie es nach Theon von Smyrna schon pythagoreischer oder stoischer Konzeption entsprach.[118] Der ästhetischen Tendenz fügt sich die Imagination vom tänzerischen Umlauf der Sonne am Himmelsgewölbe und vom Reigentanz der Gestirne um sie (Menand. Laod. epid. 17 T 201).[119] Wenn in dem

---

[112] Vgl. Procl. in Tim. 40 B III p. 132, 33 D. Plin. nat. hist. 2, 6, 12. Cumont, La théologie solaire 451–452.

[113] Cumont, La théologie solaire 458 u.n. 2. Vgl. E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 319.321 (= Der 'Apex mentis', in: W. Beierwaltes [Hrsg.], Platonismus in der Philosophie des Mittelalters [WdF 197], Darmstadt 1969, 125.127).

[114] Reitzenstein, Poimandres 351, 3–5. Cumont, La théologie solaire 460.

[115] Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 82 (fr. 58). Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 86–87. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 150.

[116] Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque 108–109. Cumont, La théologie solaire 454 n. 2.

[117] Lenaz, Martianus Capella 54–55 (Stellen).

[118] Theo Smyrn. exp. rer. math. p. 138, 9–143, 1 H. Vgl. Macr. in Somn. Scip. 1, 20, 6. Cumont, La théologie solaire 458 n. 2. S. ferner B. Disertori, Il De nuptiis Philologiae et Mercurii di M.C. I pitagorismo nella Divina Commedia. I viaggi extraterrestri di Filologia e di Dante, Atti della Accademia Roveretana degli Agiati, Classe di Scienze umane, Lettere ed Arti (6ᵉ Serie) 14/15, 1974/75, 67–92.

[119] Walz, Rhetores Graeci IX, 330, 2. Cumont, La théologie solaire 454 n. 1.— Zu Synes. hymn. 1, 273–286 vgl. Gruber-Strohm, Synesios von Kyrene. Hymnen 54/55.161.

Zusammenhang die Bemerkung erfolgt, daß die Perser die Sonne Mithras nennen (Μίθραν σε λέγουσιν), so spielt im Hinblick auf die Rolle des Mithras als 'Mittler' (μεσίτης, mediator) ein mystisches Moment[120] in die Zuweisung der zentralen 'Herzposition' (hymn. 1, 6) an Helios und in seine mediale Wirksamkeit unter vertikaler und horizontaler Perspektive hinein.

In der Rückschau auf die oben (Kap. I) vorgeführten Visionen der 'Mithrasliturgie' des Pariser Zauberpapyrus wird begreiflich, wieso der zentrale Status der Sonne im Universum den Zielpunkt des metaphysischen Aufschwungs mit seiner Orientierung zum 'tönenden Licht' (φωτὸς κελάδοντος) hin abgibt,[122] das heißt zu der auch von magischen Anschauungen getragenen Personalunion Helios-Mithras-Apollon.[123] Bekanntlich hat sich seinerzeit S. Eitrem bemüht, außer für die 'Mithrasliturgie' mit ihren eindeutigen Merkmalen einer solar-pneumatischen, auf Visionen ausgerichteten Elevation (PGM IV 539–545 T 109)[124] neben einer kryptisch-animalischen Lautgebung (IV 489.560.705–707; s.o.S. 13),[125] auch für andere von den Zauberpapyri konservierte Gebete an den Sonnengott den Trend zur 'Erleuchtung', visionärer Hellsichtigkeit, prophetischer Geistbegabung bis hin zu unmittelbar vereinigender Begegnung (σύστασις)[126] mit dem Spender des Lichts (PGM IV 169.210.220) im Sinne höherer, mystisch-theurgischer Ambitionen nachzuweisen,[127] zum Beispiel für PGM III 550–571.591–599 T 134),[128] und zwar unter der Devise einer gemeinsamen Herleitung von Magie und neuplatonischer Theurgie (Ammonios Sakkas) aus Ägypten.[129]

Behält man den soeben angesprochenen Kontakt zu Theurgie und Magie im Auge, so ist erstens nochmals daran zu erinnern, daß der vom orphischen Helios-Hymnos (8, 2 T 93), vom Hymnos des Proklos (hymn. 1, 1 T 191) und von den Zauberpapyri (PGM II 88 T 126; III 210 T 149)[130] gleichermaßen mit dem dynamishaltigen Titanenappellativ belegte Lichtspender[131] im Gedicht des Neuplatonikers als Herr über die Moiren qualifiziert wird (hymn. 1, 15; s.o.S. 130) und in den magischen Texten eben diesen Schicksalslenkerinnen vor- oder zugeordnet erscheint (PGM II 100–101. IV 455; s.o.S. 43);[132] zweitens hat man Nachdruck darauf zu legen, daß der Helios-Hymnos des Proklos die Furcht der malignen Dämonen (hymn. 1, 28 T 191) vor der Peitsche des demgegenüber δαίμων ὄλβιος (hymn. 1, 33) geheißenen Sonnengottes hervorhebt—bei ihrem Versuch, die Seele des Menschen im Gefängnis des Leibes und im Strudel des materiellen Daseins festzuhalten und so ihren Aufstieg zur Quelle des Lichts zu verhindern.[133] Dieser Versuch besteht nach dem Verständnis der neuplatonischen Philosophen im Erzeugen oder Aufrechterhalten somatisch bedingter metaphysischer Dunkelheit, die den Schleier des Vergessens über die Seele ausbreitet und die Erinnerung an ihre himmlische Heimstatt, 'die hoch oben sich ausdehnende hellstrahlende Halle des Vaters' (hymn. 1, 32), trübt oder auslöscht, ihren Drang zur Rückkehr dorthin lähmt oder gar abtötet.[134] Die Peitsche des Helios übt also eine apotropäische, dämonenvertreibende Wirkung aus; die aber ist zwangsläufig identisch mit der anagogischen Erleuchtung durch das Licht der geistigen Sonne und demgemäß mit der Bewahrung vor einem permanenten Verharren unter den irdischen Strafgesetzen von Ποινή und Δίκη (hymn. 4, 6–12 T 202).

---

[120] Vgl. Cumont, La théologie solaire 458.

[121] Vgl. Mart. Cap. de nupt. 8, 857. Ph. Laurent, Les planètes chez Martianus Capella, Ludus Magistralis 33/35, 1972, 34.

[122] Eitrem, SO 22, 77.

[123] Procl. in Tim. 37 C II p. 312, 27 D. Kroll, De oraculis Chaldaicis 51. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 195. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 79.

[124] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 90/91. Eitrem, SO 22, 58–59. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 209–210.

[125] Eitrem, SO 22, 70–71.

[126] Vgl. Turcan, REL 36, 240–241.

[127] Eitrem, SO 22, 53–58.69. Vgl. Johnston, Hekate Soteira 116–117.

[128] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 56/57.58/59. Eitrem, SO 22, 75.

[129] Eitrem, SO 22, 51.54–56.

Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen theurgischem und magisch-goetischem Anliegen. Die Zaubergebete und -beschwörungen zielen grundsätzlich darauf ab, die göttlichen oder dämonischen Potenzen, ob gut oder böse, segen- oder schadenstiftend, herbeizuziehen und—nicht selten unter Zwang, Drohung oder Nötigung[135]—den überwiegend eigensüchtigen, oft dubiosen und niedrigen Wünschen des Magiers dienstbar zu machen (PGM V 165–170 T 203).[136] Sogar der Exorzismus im Sinne der Dämonenvertreibung aus dem Körper eines Besessenen (δαιμονιζόμενος) läuft hinaus auf ein Fesseln, Bannen, Unterwerfen und Paralysieren des in den Kranken eingefahrenen unreinen Geistes, indem er gezwungen wird, Namen und Wesen preiszugeben und sich damit der Gewalt des Zauberers auszuliefern (PGM IV 1246–1248.3039–3049 T 204).[137] Und auch der lichtbringende, um alles Verborgene wissende demiurgische Gott (Helios), bei dem das πνεῦμα δαιμόνιον beschworen wurde, erfährt eher ein Gesuch um zwanghafte Herbeiführung eines dämonischen Wesens—etwa zum Zweck der Nekromantie—als um dessen Fernhaltung (PGM IV 1959. 1964.1968–1970 T 205).[138] Wird der Dämon entlassen oder weggeschickt (PGM VII 333–334),[139] so doch nur vorübergehend und auf Zeit, um bei nächster Gelegenheit wieder verfügbar zu sein. Das notwendige Unterbrechen der dämonischen Präsenz durch die ἀπόλυσις im Interesse der Sicherheit und Unversehrtheit des Magiers hat also einen rein prophylaktischen Hintergrund; es entspringt nicht etwa kathartischen oder gar soteriologischen Bedürfnissen, wie sie der mystisch-philosophischen Theurgie zugrundeliegen. Daher fällt Jamblichs Urteil von der Warte des Theurgen über die Kategorie goetischer Geisterseher und Hexenmeister entsprechend abschätzig aus (de myst. III 31 p. 176, 13–177, 6 des Pl.).

---

[130] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 26.40.

[131] Vgl. Procl. in Cratyl. 149 p. 8, 22 Pasqu. Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 77.

[132] Saffrey, La dévotion de Proclus au Soleil 81.

[133] Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios 166. Vgl. Vogt, Procli Hymni 56 (Belegstellen). Masullo, Vichiana 16, 162–164.

[134] Des Places (Ed.), Oracles Chaldaiques 181 (fr. 115). Vogt, Procli Hymni 57 (Belegstellen). Vgl. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 294.

[135] B. Olsson, Drohungen an die Götter, in: Dragma M.P. Nilsson, Lund 1939, 374–378. Fauth, ZPE, 98, 57–58.

Gemäß einer solchen Disqualifikation und der unmißverständlichen Distanzierung des 'chaldäischen' Esoterikers von den ägyptischen Magiern (de myst. VI 7 p. 249, 4–8 de Pl.)[140] bietet Jamblich folgerichtig eine rationale Interpretation der den Zaubertexten zu entnehmenden magischen Symbole an (de myst. VII 2 p. 250, 14 des Pl.), welche auf tradierte, der mythischen Phantasie entstammende Imaginationen verzichtet und auf die 'vernunftgemäße Wahrheit' (νοερὰ ἀλήθεια) dieser Symbole hinführen will (de myst. VII 2 p. 250, 14–16 des Pl.).[141] Als Paradigmata wählt er bezeichnenderweise die auf den ägyptischen Sonnengott (Re-Horus-Harpokrates) bezogenen, von den indigenen Kulttexten ebenso wie von den griechischen Zauberpapyri eingebrachten, in Kap. II (o.S. 82.43.59.44) vorgeführten Sinnbilder des Schlammes, das heißt des kosmogonischen Urwassers (Nun), der aus ihm emporwachsenden, über ihm sich erhebenden Lotosblüte mit dem darauf thronenden Horuskind, ferner der über den Himmel dahinfahrenden, von Horus gesteuerten Sonnenbarke und des von Helios-Re unter verschiedenen Gestalten durchlaufenen Tierkreises (de myst. VII 2 p. 250, 17—VII 3 p. 254, 11 des Pl. T 206).[142] Die dazu von ihm vorgetragenen Erklärungen bemühen sich durchweg um das Aufdecken einer aus der Kontemplation erwachsenen Erkenntnis verborgener, unter dem Deckmantel von Zeichen und Figuren verhüllter höherer Wahrheiten: der Urschlamm bzw. das Urwasser als Inbegriff der Materie, somit auch des Nährbodens vegetativer Fruchtbarkeit und primitiver animalischer Existenz, Basis der stofflichen Elemente;[143] die Lotosblüte mit ihren kreisrunden Blättern und Früchten als Ausdruck der zyklisch in sich gerundeten Ratio mit ihrem durch kreisförmige Bewegung gekennzeichneten Hinweis auf das nach einheitlicher Ordnung sich vollziehende Wirken des Göttlichen, somit zugleich Medium zwischen diesem und der Materie;[144] der lichtverleihende Gott, mit seinem Sitzen auf dem Lotos das in sich selber Ruhen und Verharren demonstrierend, durch ihn von der darunter befindlichen Materie getrennt, gleichwohl aus der kreativen Kraft göttlicher Vernunft der Natur Form und Aufbau verleihend, daher, obwohl immateriell, die primäre Ursache allen natürlichen Seins;[145] der Herr und Steuermann des Sonnenschiffs als metaphysischer Ursprung der Bewegung und Bewegungsrichtung des universalen Geschehens, von seinem Fahrzeug klar geschieden, unabhängig von ihm, gleichwohl aber alles lenkend und regierend, mit seiner Hilfe die primordialen kinetischen Impulse gebend; die ständige Metamorphose des Sonnengottes schließlich als Ausweis des Umstandes, daß jeder Teil des Himmels und seiner astralen Körper, seine gesamte Drehung und der daran gebundene Zeitlauf die Energien und An-

---

[136] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 186–187.

[137] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 114/115.170/171.

[138] Preisendanz-Henrichs, Papyri Gracae Magicae 1, 132/133.

[139] Preisendanz-Henrichs, Papyri Gracae Magicae 2, 15.

[140] Derchain, ChrÉg 38, 220–221. Sauneron, BSFE 8, 18–19.—Über das Verhältnis Jamblichs zur ägyptischen Theologie s.A.H. Armstrong, Jamblique et l'Égypte. Études philosophiques 1987, 521–532.

[141] Larsen, Jamblique de Chalcis 186. Vgl. insgesamt Johnston, Hekate Soteira 75–89. A. Smith, Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion

---

in *De Mysteriis*, in: H.J. Blumenthal-E.G. Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 74–86.

[142] Vgl. insgesamt G. Thausing, Jamblichus und das alte Ägypten, Kairos 1, 1962, 91–105.

[143] J. Yoyotte, Le talisman de la victoire d'Osorkon, BSFE 31, 1960, 19.

[144] Derchain, ChrÉg 38, 223–224.

[145] S. Sauneron-J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne (Sources Orientales 1), Paris 1959, 54–57. Derchain, ChrÉg 38, 225.

stöße aus dem Potential des Gottes bezieht, während er selbst in seiner Substanz und Wesensart keiner Verminderung oder Veränderung unterliegt.[146]

Angesichts einer so intensiven Befaßtheit neuplatonischer Theurgie mit solarer Symbolik und ihrer Ausdeutung im Interesse der angestrebten psychischen Sublimation (ἀναγωγή)[147] ist es nicht verwunderlich, daß bei allen drei theurgisch mehr oder weniger engagierten Vertretern des Neuplatonismus persönliche Aktionen, Befindlichkeiten und Äußerungen greifbar werden, die sich als Indizien für die Überzeugung von einer durch das feurige Kraftzentrum der Sonne gewährleisteten universalen Sympathie magischer Konsistenz zwischen κόσμος νοητός und κόσμος ὁρατός[148] anbieten. So zitiert Porphyrios Orakelverse des Apollon-Helios, betreffend das theurgische Phänomen des pneumatischen göttlichen 'Einflusses' auf den menschlichen Körper von oben her und gibt dazu einen Kommentar über den beseelten Körper als Instrument (ὄργανον), das dem herabströmenden Pneuma Laut verleiht (Euseb. praep ev. V 8, 11 p. 413–414 Gaisf. T 207).[149] Aufgrund der Metapher vom leiblichen αὐλός als Medium des lichthaften 'Hauches' ergibt sich eine Art mikrokosmischer Kontrafaktur zu dem uranischen Sonnenaulos der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 550–552; o.S. 7).

Die Vitensammlung des Eunapios weiß von Jamblich zu berichten, er sei beim Gebet zu den himmlischen Mächten mehr als zehn Fuß über den Erdboden emporgeschwebt und während dieser ekstatischen Levitation habe sich sein Gewand zu goldglänzender Schönheit verfärbt (Eunap. vit. soph. 5, 1, 8).[150] Die Symptome von ἄνοδος und solarer Assimilation erfahren eine Ergänzung in den Briefen Julians (ep. 78.79 III p. 258/260. 264 W.), wo Jamblich der Sonne verglichen und sein psychagogisches Wirken mit den Merkmalen spiritueller Erhabenheit versehen wird (ep. 79 III p. 264 W. T 208).[151]

Die Proklos-Vita des Marinos endlich versichert, die Augen des dem Helios so sehr verbundenen Philosophen hätten einen strahlenden Glanz aufgewiesen und sein Gesicht habe Anteil an der θεῖα ἔλλαμψις besessen; er habe den Tod als eine Vereinigung des Seelenfeuers mit dem göttlichen Feuer der Gestirne betrachtet und während seines Hinscheidens sei eine Verfinsterung der Sonne eingetreten.[152] Doch es bleibt nicht bei einer Beschränkung auf visuelle Besonderheiten. Die Vita gibt auch Aufschluß über bestimmte Lautäußerungen (ἐκφωνήσεις) nach den Vorschriften der 'Chaldäer' beim Verrichten des theurgischen Gebets;[153] sie erinnern in ihrem glossolalischen bzw. theriomimetischen Charakter sowohl an die Imitation von Tierstimmen anläßlich der mithrischen Weihe[154] als auch an gewisse Passagen der Zauberpapyri, besonders der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 560.580.657.705–707.711 T 109; s.o.S. 13),[155] wobei die Berührung mit dem oben angeführten Porphyrios-Zitat augenfällig wird. Darüber hinaus vertritt die von J. Bidez edierte Schrift des Proklos περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης die Theorie, daß entsprechend der sympathetischen Beziehung zwischen dem uranischen und dem irdisch-somatischen Bereich unter dem Symbol der 'Kette' jede Spezies existenter Wesen allein durch ihre Form und Eigenart so etwas wie einen Lobgesang auf den Spiritus rector des für sie gültigen kosmischen Ordo von sich gibt, etwa die heliotropen Gewächse, indem sie sich dem Umlauf der Sonne angepaßt drehen, oder der Lotos, indem sich seine Blätter, dem gleichen Rhythmus gehorchend, öffnen und schließen,[156] nicht zuletzt Tiere wie Hahn und Löwe,[157] indem sie die ihnen—auch von den magischen Papyri—zuerkannte Solarsymbolik ihrer Qualität und speziellen Erscheinung gemäß sichtbar machen.[158]. Aber auch die menschliche Seele ist laut Procl. de phil. Chald. I p. 1, 15–16 J. eine 'Hymnensängerin des Göttlichen' (ὑμνωδὸς . . . τῶν θείων),[159] da sie die συνθήματα ἄρρητα des παντοπάτωρ in sich trägt, auf dem Weg über 'noetische', sensuell nicht wahrnehmbare Loblieder die Anamnese an die 'harmonischen Begriffe' (ἁρμόνιοι λόγοι) wiedergewinnt (I p. 16–20 J.) und auf solche Weise zur Offenbarung ihres Ursprungsortes, der vom geistigen Licht erfüllten göttlichen Seinsebene geführt wird.[160]

---

[146] Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 52–54. Larsen, Jamblique de Chalcis 186–187.

[147] Vgl. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 186 (mit Verweis auf Iulian. or. V 172 AB. D I p. 480.482 W.).

[148] Brisson, Proclus et l'Orphisme 89.

[149] Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 43–46.

[150] Vgl. zur Levitation oder Elevation bei Jamblich W. Speyer, Realität und Formen der Ekstase, in: P. Neukam (Hrsg.), Tradition und Rezeption (Klassische Sprachen und Literaturen 18), München 1984, 25–26.

[151] Fauth, ZNW 78, 44–45.

---

[152] Marin. vit. Procl. 23.28.37. Eitrem, SO 22, 60–61. Vgl. Trouillard, RevPhilos 163, 439–452.

[153] Vgl. Suda IV p. 780 (nr. 12) Adl.

[154] Dieterich, Eine Mithrasliturgie 69. Eitrem, SO 22, 69–70.

[155] Preisendanz–Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 92/93.94/95.96/97.

[156] Vgl. Sheppard, CQ 76 (NS. 32), 220.

[157] Zum Hahn s. Iambl. protr. 21, 17, p. 107 Pist. Dölger, Sol Salutis 43. Eitrem, SO 19, 67 Anm. 1.

[158] J. Bidez, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI, Bruxelles 1928, 150. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 161–164. Vgl. Nasemann, Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis 177.

[159] Vgl. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 39 u. Anm. 86.

Unter dem Vorzeichen solcher symbolträchtigen Sympathiekundgaben wird vollends ersichtlich, daß es sich bei den Gebeten des Proklos nicht um fiktive literarische Produkte, sondern um Akte der über Jamblich von den 'Chaldäern' rezipierten theurgischen Hieratik handelt,—mit dem Ziel, über die Brücke der ὀνόματα und συνθήματα zur göttlichen Sphäre hinaufzugelangen, daß andererseits seine Aussagen über den Sinn und die Funktion des Gebets (Procl. in Tim. B prooem. I p. 207–214 D.) eingebettet sind in die ontologische Dogmatik des Neuplatonismus vom Hervorgehen aller Hypostasen aus dem höchsten Einen und von ihrer notwendigen Rückkehr zu ihm, wodurch das Gebet folgerichtig zum exemplarischen Ausdruck des Verlangens nach Rekurs zum Ursprung aller Dinge wird.[161] Der umfassende, auch die Position des Proklos einschließende Radius dieser Dogmatik betrifft das emanative Austreten von essentiellen Einheiten (Henaden),[162] die sich als Götter konkretisieren können, aus der intelligiblen Welt des absoluten Einen in die der materiellen Individuen, über die sie, wie zum Beispiel vorzugsweise Helios, πρόνοια ausüben.[163] Die Hymnen des Proklos auf diese Götter als Sonderformen des philosophischen Gebets,[164] die Bitte um Reinigung, Erlösung vom Dunkel des Unwissens und Leidens, um Erleuchtung, Aufstieg und Vereinigung sind poetisch variierte und mythisch verkleidete philosophische Intentionen, gerichtet auf das Erreichen und Begreifen des summum Unum mit Hilfe der Henaden,[165]—insofern, nach H. Beierwaltes, Dokumente einer angestrebten Einheit von Philosophie und Theologie, eine 'Mythologie der Vernunft' mit dem Ziel eines mystischen Hinfindens zum göttlichen Ursprung durch göttliches Zutun, zu der Quelle des metaphysischen Lichts, deren Sein der theosophische Dichter denkend zu erfassen sucht.[166]

---

[160] Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache 168–169.

[161] Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker 108.110.

[162] L.H. Grondijs, L'âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus, Amsterdam 1960.

[163] R.T. Wallis, Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas, in: H.J. Blumenthal-R.A. Markus (Eds.), Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong, London 1981, 226–227. Vgl. J. Trouillard, Note sur ΠΡΟΝΟΙΑ et ΠΡΟΟΥCΙΟC chez Proclus, REG 73, 1960, 80–87. Wallis, Neoplatonism 147–150.

[164] Vgl. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 31.

[165] C. Guérard, La théorie des hénades et la mystique de Proclus, Dionysius 6, 1982, 73–82, bes. 76–79.81–82.

Während ein Mann wie Proklos sich bei seiner literarischen Tätigkeit im vorgegebenen Rahmen akademischer Institution, philosophischer Dogmatik und theologischer Esoterik bewegte, hatte etwa ein Jahrhundert früher der junge Flavius Claudius Iulianus, Sohn des Constantius und Neffe Constantins des Großen, Nachfolger dieser teils dem Christentum, teils der heidnischen Weltanschauung zugeneigten Herrscher auf dem römischen Kaiserthron,[167] von einer ganz anderen sozialen Plattform aus und unter sehr andersartigen Voraussetzungen den Weg zu paganer Religiosität und mystischer Heliolatrie gefunden.[168] Der Einfluß christlicher Kleriker wie Eusebios von Nikomedeia (Amm. Marc. rer. gest. 22, 9, 4) und Georgios von Laodikeia in Kappadokien (Iulian. ep. 38 III p. 122/124 W.) hatte seine Erziehung bestimmt, aber auch Persönlichkeiten wie Mardonios, Libanios, Nikokles oder Hekabolios hatten ihn durch hellenistische, vorwiegend rhetorische Bildung geprägt.[169] Als Zwanzigjähriger war er in Kleinasien dem Neuplatoniker Maximus von Ephesos begegnet, einem Schüler des Aidesios, des maßgebenden Repräsentanten der von Jamblich sich herleitenden Schulrichtung in Pergamon;[170] dessen durch 'chaldäische' Theurgie und Thaumaturgie gekennzeichneten Darbietungen religiös-philosophischer Lehre[171] müssen (neben Priscus und Chrysanthios) den bildungshungrigen jugendlichen Princeps so beeindruckt haben (Iulian. or. VII 235 A II p. 150 W.),[172] daß er unter dem äußeren Deckmantel des Christentums nicht nur zum philosophischen Mystizismus des schwärmerisch verehrten neuplatonischen Weisen Jamblich konvertierte,[173] sondern auch Initiand des Mithrasdienstes geworden zu sein scheint (or. IV 155 B I p. 424 W. T 209),[174]—wie angeblich einer seiner geistigen Ahnen, Pythagoras (or. VII 237 A II p. 154 W.),[175] wobei jenes aus der 'Mithrasliturgie' erkennbar gewordene Ineinanderfließen von Helios und Mithras zu unterstellen ist. Somit überrascht es nicht, wenn er Orpheus zum 'ältesten aller inspirierten Philosophen' (or. VII 215 B–C II p. 98 W.; s.o.S. xxiii) und zum 'Begründer der heiligsten aller Mysterien' (or. VII 217 C II p. 104 W.)[176] erhebt und wenn er schließlich als Imperator eine mit dem Christentum konkurrierende heidnisch-hellenistische Reform von Kult und Religion mit monotheistischer Tendenz von dieser mystizistischen Ausgangsbasis her zu verwirklichen trachtete.[177]

---

[166] W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985, 309–312. Vgl. Beierwaltes, Proklos 290–291.

[167] Vgl. J. Vogt, Kaiser Julian über seinen Oheim Konstantin den Großen, Historia 4, 1955, 339–352 (= R. Klein [Hrsg.], Julian Apostata [WdF 509], Darmstadt 1978, 222–240). K. Aland, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, in: K. Aland-F.L. Cross (Hrsg.), Studia Patristica 1 (TU 48), Berlin 1957, 549–600. J. Vogt, Pagans and Christians in the Family of Constantin the Great, in: A. Momigliano (Ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 38–54. Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrdundert, in: H.G. Frohnes-U.W. Knorr (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die alte Kirche, München 1974, 166–172. D.L. Jones, Christianity and the Roman Imperial Cult, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 1050–1052.

[168] Vgl. allgemein R. Klein, Julian Apostata. Ein Lebensbild, Gymnasium 93, 1986, 273–292.

[169] N.H. Baynes, The Early Life of Julian the Apostate, JHS 45, 1925, 252. J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929 [Darmstadt 1963], 115–116. J. Bidez, Kaiser Julian. Der Untergang der heidnischen Welt, Hamburg 1956, 20–26. A.J. Festugière, Julien à Macellum, JRS 47, 1957, 53–58 (= Julian in Macellum, in: R. Klein [Hrsg.], Julian Apostata [WdF 509], Darmstadt 1978, 241–255). Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 14–31. J. Acre, Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano, Madrid 1984, 52.

---

[170] Vgl. Iulian. ep. 38 III p. 20–26 W. H.A. Naville, Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme, Paris 1877, 50–53. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 31–37.

[171] Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 248. R.E. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian, in: De Jamblique à Proclus (Entretiens pour l'Étude de l'Antiquité Classique 21), Genève 1975, 47. Vgl. Bidez, Kaiser Julian 50–52.56.

[172] Liban. or. 13, 12. II p. 67 Foerst. Eunap. vit. soph. 7, 2, 12. Vgl. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 134–135. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 454–455. D. Bowder, The Age of Constantine and Julian, London 1978, 112.148–149. A. Penati, L'influenza del sistema Caldaico sul pensiero teleologico dell'imperatore Giuliano, RFN 75, 1983, 543–562.

[173] or. IV 146 B I p. 398 W. Cumont, La théologie solaire 477. Bidez, Kaiser Julian 51–55. Des Places, La religion de Jamblique 69. E. Corsini, L'imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo, in: I. Lana (Ed.), Il Giulano l'Apostata di Augusto Rostagni, Atti dell'incontre di studio di Muzzano de 18 ottobre 1981, 45–56. N. Gauthier, L'expérience religieuse de Julien dit l'Apostat, Augustinianum 27, 1987, 227–235.—Zu Jamblich s.J. Dillon, Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.), ANRW II 36, 2, Berlin-New York 1987, 862–909.

[174] Bidez, Kaiser Julian 55.141–144. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 53–54. A. Piganiol, Histoire romaine IV 2: L'Empire chrétien (325–395), Paris 1947, 117. P. Kawerau, Geschichte der alten Kirche, Marburg 1967, 102.—Gegen die Skepsis von Turcan, Mithras Platonicus 105–128 s. die Ausführungen von P. Athanassiadi, A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's Hymn to the King Helios, JThS NS. 28, 1977, 360–371. Vgl. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 38–41.58.117.160. M. Simon, Mithra et les Empereurs, in: Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden 1979, 418–419.

[175] R. Cuccioli Melloni, Ricerche sul Pitagorismo II: Biografia di Pitagora, Bologna 1969, 110–111.

[176] Vgl. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 136.

Aus der genannten Absicht wird erklärlich, daß seine Rede εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον, offenbar innerhalb weniger Tage und Stunden zur Feier des Reichsgottes Sol Invictus am 25. Dezember 363 n. verfaßt,[178] nicht den Charakter einer theoretisch fundierten, systematisch angelegten Lehrschrift besitzt, wegen ihrer prosaischen Form aber auch nicht als 'Hymnos' im Sinne eines individuell oder liturgisch disponierten Gebets gelten kann, sondern die Kennzeichen einer weitgehend improvisierten, daher nicht strikt und geradlinig komponierten panegyrischen Würdigung aus feierlichem Anlaß und demgemäß mit sakralem Hintergrund aufweist (or. IV 145 C I p. 396 W. T 210),[179]—verfaßt von einem philosophischen 'Dilettanten', letztlich erwachsen aus einer naiven, schon von Kindheit an gehegten, eine familiäre Bindung betonenden, somit—wenn man will—von den dardanischen Vorfahren (Constantius Chlorus) ererbten Verehrung für den Sonnengott[180] als 'Ahnherrn', Geleiter und Hüter der eigenen Seele auf dem Weg in diese Welt und während ihres irdischen Aufenthalts.[181] Immerhin hatte sich Constantin in Byzanz statuarisch mit den Zügen des Helios darstellen lassen,[182] und das Bild des Caesar Constantius Gallus im Kalender des Philokalus zeigt ihn, dem solaren Herakles Astrochiton des Nonnos (s.u. Kap. IV S. 166) gleichend, mit Nimbus und Sternenmantel.[183]

Es wurde also richtig gesehen, daß Julian mit seiner mystischen Devotion gegenüber Helios einerseits die Grundzüge tradierter Kultbestände anreichernd und sublimierend aufnimmt,[184] andererseits eine aus extremer Bewunderung und Ergebenheit gegenüber dem 'göttlichen Meister' Jamblich (or. IV 157 D I p. 432 W.), dem priesterlichen Theosophen und Theurgen,[185] gespeiste religiöse Ideologie vorträgt,[186] die zwar eine dogmatische Orientierung an ihm nicht verleugnet, sich jedoch nicht in sklavischer ideeller Abhängigkeit und epigonenhafter Imitation erschöpft,[187] sondern durchaus Anzeichen originaler gedanklicher Zuwendung zur neuplatonisch-'chaldäischen' Metaphysik erkennen läßt.[188]

---

[177] U. Criscuolo, Giuliano e hellenismo. Conservazione e riforma, Orpheus 7, 1986, 272–292. Vgl. U. Criscuolo, Sull'epistola di Giuliano imperatore a filosofo Temistio, Koinonia 7, 1983, 89–111.

[178] Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 148. Lease, Mithraism and Christianity 1322. S. insgesamt Bowder, The Age of Constantine and Julian 97–99.

[179] or IV 157 C I p. 430 W. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 455–456. J.G. Foussard, Julien philosophe, in: R. Braun-J. Richer (Eds.), L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715), Paris 1978, 190–191.193–195.

[180] Ferguson, The Religions of the Roman Empire 55. W.J. Malley S.J., Hellenism and Christianity (Analecta Gregoriana 210), Roma 1978, 234. M. J. Green-M. Ferguson, Constantine, Sun-Symbols and the Labarum, DUJ 49, 1987, 11–17.

[181] Bidez, Kaiser Julian 7–8. Piganiol, Histoire romaine IV 2: L'Empire chrétien 118. Vgl. G.W. Bowersock, Julian the Apostate, London 1978, 82. S. Scott, L'Empereur Julien: Transcendance et subjectivité; RHPhR 67, 1987, 350.

[182] Th. Preger, Konstantinos Helios, Hermes 26, 1901, 457–469. Vgl. Ferguson, The Religions of the Roman Empire 56.

[183] Preger, Hermes 26, 468–469.

Dabei sind, was das Phänomen der Heliolatrie angeht, folgende Momente bedeutsam:

1. Die durch ein illuminatorisches Erlebnis (φωτισμός) hervorgerufene Konversion Julians vom anerzogenen Christentum zu einem auf dem Boden des inzwischen gewonnenen intensiven Philhellenismus[189] bewußt praktizierten, spirituell verfeinerten, durch mystische Kontemplation und philosophische Gedankentiefe gekennzeichneten Sonnenkult[190] mit dem unverkennbaren Akzent auf einer dem eigenen, durch genealogischen Konnex abgestützten kaiserlichen Status korrespondierenden kosmischen Herrschaft des solaren Gottes (Ἥλιος βασιλεύς).[191]

---

[184] P. Huart, Julian et hellénisme, in: R. Braun-J. Richer (Eds.), L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715), Paris 1978, 104. Vgl. Foussard, Julien philosophe 193–196. M. Rosenbach, Galliena Augusta, Tübingen 1958, 42–52.

[185] L.W. Leadbeater, Aspects of a Philosophical Priesthood in Jamblichus' De Mysteriis, CB 47, 1971, 89–91.

[186] Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 35–37. J.F. Finamore, ΘΕΟΙ ΘΕΩΝ. An Iamblichean Doctrin in Iulian's Against the Galilaeans, TAPhA 118, 1988, 400 n. 26. Fauth, ZNW 78, 44–45. Vgl. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 133–139.

[187] So J.M. Alonso Núnez, En torno al neoplatonismo del emperador Juliano, Hispania Antiqua 3, 1973, 179–185. S. aber Larsen, Jamblique de Chalcis 15.23–25 (gegen R. Asmus, Der Akibiadeskommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian, SHAW Phil.-Hist. Kl. 1917, 3, Heidelberg 1917, 86).

[188] Foussard, Julien philosophe 189–191. Vgl. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 134.

[189] C. Fouquet, L'hellénisme de l'empereur Julian, BAB 1981, 192–202.

[190] Bidez, Kaiser Julian 41–42. L. Warren Bonfante, Emperor, God and Man in the Fourth Century, PP 19, 1964, 407. Scott, RHPhR 67, 346–347. Vgl. Weber, ARW 19, 328–334.

[191] Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 178–179.198. Vgl. K. Latte, Kaiser Julian, in: R. Klein (Hrsg.), Julian Apostata (WdF 509), Darmstadt 1978, 126. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus 162.171. M. Mazza, Filosofia religiosa ed 'Imperium' in Giuliano, in: B. Gentili (Ed.), Giuliano Imperatore (Atti de Convegno della S.I.A.C. Messina 3 aprile 1984), Urbino 1986, 39–108, bes. 75–90.—S. allgemein M.E. Štaerman, Le culte imperial, le culte du Soleil et celui de Temps, in: M.M. Mactoux-E. Geny (Eds.), Mélanges Pierre Lévêque 4, Paris 1990, 361–379.

2. Die Konstituierung eines (vertikal gestuften) trinitarischen Schemas metaphysischer Entitäten mit dem Ἥλιος νοερός in der mittleren Position (μεσίτης; s.o.S. 136.138) als Kontrafaktur zur christlichen Trinität, welche übrigens zum Teil damals bereits solare Wesensattribute adaptiert hatte.[192]

3. Im Rahmen einer von Jamblich vorgeformten Konzeption das Eingehen verschiedener mythisch relevanter Gottheiten Griechenlands (Apollon, Zeus, Athene Pronoia usw.), Persiens (Mithras)[193] und Ägyptens (Horus Re, Sarapis)[194] in das umfassende essentielle Spektrum des Sonnengottes, wie es später auch von Proklos und Macrobius[195] proklamiert wird; daraus folgend die Identifizierung von Helios und Apollon[196] und die dadurch ermöglichte Präsentation eines soteriologischen Vater-Sohn-Paares Helios-Asklepios.[197]

Zum ersten Punkt läßt sich der Eingang der Helios-Preisung anführen (or. IV 130 CD I p. 352 W.), wo Julian von seiner schon zur Jugendzeit aufgekommenen Sonnensehnsucht spricht und von seiner lichthaften Erweckung zur Kontemplation (or. IV 131 A I p. 354 W.). Diese Aussage stimmt zusammen mit den mystischen Tönen der ‘Rede gegen den Kyniker Herakleios’, die von einer ekstatischen

---

[192] Warren Bonfante, PP 19, 406. Turcan, Mithras Platonicus 127. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 52.57. M. Clauss, Mithras und Christus, HZ 243, 1986, 265–285. Vgl. F. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl in der Logostheologie des christlichen Altertums, AuC 1, 1929, 275. Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, AuC 6, 1940, 1–2. F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde Suppl. 24, 1930, 178–179. A. Grillmeier S.J., Der Logos am Kreuz. Zur christlichen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, München 1956, 59–61 (Lit.). H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers: I. Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge/Mass. 1956, 300–302. M. Schapiro, Notes on Castelseprio, ArtBull 39, 1957, 202 n. 6. R.P.C. Hanson, Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great, ANRW II 23, 2, Berlin-New York 1980, 964–966. Fauth, ZNW 78, 45–46. Clauss, Mithras 176–177.—Die Sonnenhaftigkeit Christi und den Erzengelstatus des Helios hält zusammen J. Barbel, Christos Angelos, Bottrop 1941, 33 A. 199.

[193] Vgl. Piganiol, Histoire romaine IV 2: L’Empire chrétien 131. Turcan, Mithras Platonicus 105.110.114.

[194] L. Budde, Julian-Helios-Sarapis und Helena-Isis, AA 1982, 630–642. Turcan, Mithras Platonicus 116.

[195] Procl. in Tim. 40 B III p. 131, 28–32 D. Macr. sat. 1, 17, 7–20.18, 21, 13. Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin 654.

[196] Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 49 n. 158. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 39. Vgl. Scott, RHPhR 67, 349–350.

[197] Iambl. in Tim. fr. 19 Dillon. H. Raeder, Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: R. Klein (Hrsg.), Julian Apostata (WdF 509), Darmstadt 1978, 210. Bowder, The Age of Constantine and Julian 110. Th. Christensen, Christus

Vision des Helios (or. VII 231 B II p. 140 W.),[198] einer Erleuchtung (φῶς μέγα) vor der Initiation (or. VII 234 A II p. 148 W.), einer Verheißung der Apotheose und der Schau des 'Vaters' (or. VII 234 C II p. 148 W.) zu berichten weiß, ferner versichert, daß der Sonnengott selbst in dem jungen Prinzen einen Funken seines eigenen Feuers entdeckt habe (or. VII 229 D II p. 136 W.), und schließlich, daß Helios und Athene die 'Eltern' Julians seien (or. VII 229 C. 230 A. 232 D II p. 136.144 W.),[199] während die Satire Συμπόσιον ἢ Κρόνια (336 C II p. 414 W.) Mithras zum Vater Julians erklärt[200]. Dieser Anspruch auf genuine Verwandtschaft stützt sich, wie bereits G. Mau erkannt hat, auf die kosmopolitische Beziehung des römischen Imperators zu Helios als königlichem Alleinherrscher sowie auf den Umstand seiner schon erwähnten Einweihung in die Mysterien des Königsgottes Mithras,—beides wohl in der einleitenden Formulierung der Lobrede auf den Sonnengott (or. IV 130 C I p. 352 W.) mit ihrem Hinweis auf ein privates Heiligtum des Helios-Mithras im kaiserlichen Palast angedeutet[201] und durch ein Elfenbeindiptychon des Britischen Museums mit der dem Mithras-Helios nachvollzogenen Himmelfahrt des Kaisers auf einer Quadriga in Gegenwart des empfangsbereiten Sonnengottes sozusagen bestätigt.[202]

Julian nennt sich im Einleitungsteil seiner Lobrede 'Gefolgsmann des Königs Helios' (or. IV 130 C I p. 352 W. T 211) und seinen 'dienenden Verehrer' (or. IV 131 D I p. 352 W. T 212). Der Gott erhält also hier den gleichen Titel wie im Hymnos des Proklos (hymn. 1, 1 T 191) und in der 'Mithrasliturgie' (PGM IV 640 T 109). F.

---

oder Juppiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des römischen Reiches, Göttingen 1981, 255. Witt, Jamblichus as a Forerunner of Julian 38–39. Fauth, ZNW 78, 43.

[198] Malley, Hellenism and Christianity 207.

[199] Foussard, Julien philosophe 199–202. Vgl. Malley, Hellenism and Christianity 204. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 173–174.

[200] G. Wolaczek, Die Heliosweihe des Kaisers Julian. Ein initiatorischer Text des Neuplatonismus, in: P. Neukam (Hrsg.), Neue Perspektiven: Dialog Schule-Wissenschaft (Klassische Sprachen und Literaturen 23), München 1989, 177–212 (= WJA 18, 1992, 207–235). Malley, Hellenisme and Christianity 206.

[201] G.Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter, Leipzig 1906, 14. Vgl. Liban. or. 18, 127 II p. 290, 10–18 Foerst. R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München-Berlin 1962, 235 Anm. 1. Athanassiadi, JThS NS. 28, 362.

[202] J. Straub, Die Himmelfahrt des Iulianus Apostata, in: Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1972, 173–174 (wiederabgedruckt in: A. Wlosok[Hrsg.], Römischer Kaiserkult [WdF 372] Darmstadt 1978, 545–546 Tf. Ia.

Cumont hat vor langem durch eine ausführliche Auflistung von einschlägigen Stellen gezeigt, daß diese Zuweisung königlicher Majestät an Helios eine literarische Palette von Philon (de opif. mund. 18, 22 Cohn T 213) über das Corpus Hermeticum (CH V 3 I p. 61 F. T 214), den Astrologen Julian von Laodikeia (CCAG I p. 136, 1 T 215) bis zu den Neuplatonikern (Porph. isag. p. 181 T 216; Procl. in remp. II 220, 25–28 K. T 217) und eben den Zaubertexten (PGM XII 264 T 163) umfaßt.[203] Man erkennt ohne weiteres, daß der Sonnengott hier vorwiegend als oberster Kosmokrator, Herr des Himmels und Regent der Gestirne charakterisiert wird.[204] Auch Julian läßt diese Eigenschaft hervortreten, wenn es etwa heißt, daß die Planeten ihn 'wie einen König' im harmonischen Reigentanz umkreisen (or. IV 135 B I p. 366 W. T 218), und sie wird substantiell begründet und vertieft, indem ihm, dem 'König des Alls', die unveränderliche Gleichartigkeit des Wesens und des Wirkens, im Zusammenhang damit aber die 'einfachste Bewegung' unter allen Himmelskörpern zugeschrieben wird (or. IV 138 A I p. 374 W. T 219). Sie wird jedoch ergänzt durch die schon aus dem orphischen Helios-Hymnos und aus dem des Proklos bekannten Merkmale kausaler Energie (or. IV 150 B I p. 410 W.) und genetischer Aktivität (or. IV 140 B I p. 380 W.), eingebunden in die Gesetze universaler Herrschaftsordnung und von ihnen erst ermöglicht.[205] So ist Helios Vater der Menschheit (or. IV 131 C I p. 354 W.), Verursacher der kosmischen ἀγαθά (or. IV 146 A I p. 398 W.) und Erzeuger der höherwertigen 'Geistwesen' (or. IV 145 C I p. 396 W.). Das aber kann er nur sein infolge der eigenen Zugehörigkeit zum superioren κόσμος νοερός (or. IV 139 A I p. 376 W. T 220); die wiederum erhält ihre vollendete ästhetische und ontologische Qualität durch die bei Proklos (o.S. 137) nachhaltig vor Augen gebrachte 'Herzstellung' (or. IV 138 C I p. 376 W.), seine zentrale Position unter den θεοὶ νοεροί (or. IV 156 C I p. 428 W. T 221).[206]

Mit dieser Zentralposition ist nun der zweite Punkt des oben erstellten Dreierschemas angesprochen. Denn sie erklärt sich nach dem zuletzt angeführten Zitat aus der Herkunft des hyperkosmischen Helios von der 'kreativen Wesenheit des Guten', des höchsten Prinzips der höchsten, intelligiblen Seinsebene; sie bewirkt seine eigene henadische Vollkommenheit (or. IV 139 C I p. 378 W.), sein königliches Regiment über den κόσμος νοερός und den κόσμος ὁρατός (or. IV 135 C I p. 366 W.),[207] seine zentrierende Einflußnahme auf die Ursachen elementarer bzw. körperhafter Zustände und Vorgänge (or. IV 143 D I p. 390 W.). Seine unverminderte spirituelle Lichtfülle bildet auf der vertikalen Achse der hierarchischen Gliederung der Universen das schöpferische, mit der τριπλῆ δημιουργία (or. IV 157 C I p. 430 W.)[208] ausgestattete Medium zwischen der noetischen und der sichtbaren Welt (or. IV 140 C I p. 382 W.), das vermittelnde, die luminose Potenz von oben nach unten weiterleitende Bindeglied zwischen ihnen (or. IV 140 A I p. 380 W.).[209] Sein emanatives Hervorgehen aus dem obersten Einen, seine Wesensähnlichkeit mit ihm und seine allseitige funktionale μεσότης bilden den Kern der Definition des 'König Helios' bei Julian (or. IV 141 D—142 A I p. 386 W. T 222).[210]

---

[203] Cumont, La théologie solaire 452–453. Vgl. Lenaz, Martianus Capella 52–53.

[204] Cumont, La théologie solaire 454–455. Vgl. Macr. sat. 1, 23, 21. Capizzi, Pantokrator 170.

[205] Vgl. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque 109. Flamant, Macrobe et le Néoplatonisme latin 425.

[206] Foussard, Julien philosophe 206.

Die gegebene Definition reflektiert zugleich das auf Jamblich zurückgehende trinitarische Grundmuster der neuplatonischen Kosmostruktur (κόσμος νοητός-κόσμος νοερός-κόσμος ὁρατός)[211] und ihrer personalen Analogie (Πατήρ-Δύναμις-Νοῦς) bei Porphyrios.[212] Die Neigung zu dem trinitarischen Schema geht bei Julian (or. IV 146 C. 148 A I p. 398.400.404 W.) sogar so weit, daß er eine mystische, wohl aus der 'chaldäischen' Astrosophie (κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις) herrührende These referiert, wonach die Sonnenscheibe (ὁ δίσκος), also das Zentralgestirn des κόσμος ὁρατός, nicht innerhalb des Planetensystems situiert ist, sondern im sternenlosen Himmel oberhalb der Fixsternsphäre, so daß sie nicht die Mitte der unteren, sichtbaren Welt, sondern die der drei κόσμοι insgesamt darstellt (or. IV 148 A I p. 404 W.).[213] Mit einer solch außerordentlich starken Betonung des zentralen Status gewinnt aber auch die anderweitig (or. IV 155 B I p. 424 W.) expressis verbis festgestellte Annäherung des königlichen Helios an den persischen Königsgott Mithras als 'Mittler (μεσίτης; s.o.S. 23)[214] an Rückhalt, wenngleich es gewiß nicht erlaubt ist, die Lobrede Julians auf den Ἥλιος βασιλεύς mit P. Athanassiadi[215] einseitig mithrisch zu interpretieren.[216]. Vielmehr gilt das von ihm erwähnte, 274 n. von Aurelian eingerichtete Fest der Ἡλίαια eindeutig dem römischen Staatsgott Sol Invictus (or. IV 156 C I p. 428 W. T 223),[217] der allerdings in der religiösen Vorstellung Julians wohl ebenso mit Mithras (Mithras Sol Invictus; s.o.S. 17) zusammengeflossen ist wie mit dem neuplatonischen Sonnengott.[218]

---

[207] Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 291 Anm. 129. Finamore, TAPhA 118, 399.

[208] Vgl. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 136–137. Foussard, Julien philosophe 207.

[209] Foussard, Julien philosophe 206–207.—Nach Turcan, REL 36, 250–251 spiegelt sich bei Julian hier das Triadenschema der drei Sonnen (Sol intelligibilis, intellectualis, sensibilis) seines Vorbilds Jamblich wider.—Vgl. ferner J.F. Finamore, Iamblichus on Light and the Transparent, in: H.J. Blumenthal-E.G. Clark (Eds.), The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, Bristol 1993, 55–58.

[210] Vgl. Peterson, Εἷς θεός 264–265. Raeder, Kaiser Julian als Philosoph 209–210. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 136. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 84 Anm. 64.

[211] Raeder, Kaiser Julian als Philosoph 209. Lemoine, Martianus Capella 99. Foussard, Julien philosophe 202–203. Malley, Hellenism and Christianity 59–61. Lenaz, Martinaus Capella 40. Finamore, Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul 133–134. TAPhA 118, 398–399.

[212] P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1, Paris 1968, 309–310. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 40. Lenaz, Martianus Capella 50–51. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 258. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 106–108.

Kann man diese zur Personalunion tendierende Assimilierung mit dem in Kap.I vorgeführten Konzept der magischen 'Mithrasliturgie' (Ἥλιος Μίθρας; s.o.S. 11) vergleichen, so ist die oben notierte metaphysische Ableitung des Ἥλιος νοερός von einem übergeordneten Deus ultimus der intelligiblen Welt (or. IV 141 D—142 A I p. 386 W.) zwar nach platonischem Vorbild formuliert (or. IV 132 D—133 A I p. 358–360 W.),[219] unter Zuhilfenahme einer genealogischen Terminologie, wie sie auch der Helios-Hymnos des Proklos (s.o.S. 135) verwendet und schon Platon verwendet hatte (or. IV 133 A I p. 360 W.)[220] und wie sie hier nun für die mediale Herrscherfunktion des noerischen Helios-Mithras fruchtbar gemacht wird (or. IV 133 AB I p. 360 W.); es ist aber doch daran zu erinnern, daß wir eine philosophische Variante des δεύτερος θεός—Prinzips vor uns haben,[221] welches in Kap. II bei dem Sonnengott der Zaubertexte als relevant aufgewiesen wurde und einen dem 'König Helios' übergeordneten 'höchsten Herrscher' voraussetzt. Der erhält den Titel μέγας βασιλεύς ausdrücklich bei der Anrede an Helios (PGM III 539–540 T 134).[222] Das jüdische Sefer haRazim beschwört die sonnengeleitenden Engel bei dem, 'der auf dem Thron der Größe der Königsherrschaft sitzt'.[223] Das zweite Buch des Porphyrios περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (FPhG I p. 191 Mull.) nennt ihn παντοπάτωρ (v. l. παντοκράτωρ) βασιλέστατος,[224] der Helios-Hymnos des Proklos ἄρρητος γεννητὴρ (hymn. 1, 14 T 191), Julians Lobrede, wie gesehen, ὁ πάντων βασιλεύς (or. IV 132 D I p. 358 W.),[225] wobei zu bemerken ist, daß die für den kaiserlichen Philosophen maßgebliche und auch von ihm zitierte Quelle, Platons 'Staat', bereits das Prädikat des 'königlichen Regierens' an die jenseitige und die diesseitige Sonne vergibt (Plat. rep. VI 509 D),[226] allerdings nur einen dichotomischen, keinen trichotomischen Aufbau offeriert, so daß der Ἥλιος νοερός als μεσίτης dort noch keine Rolle spielen kann. Der von den chaldäischen Orakeln aufgenommene dichotomische Modus (Πατήρ- Δύναμις Πατρός)[227] wird übrigens auch bei Proklos in Tim. 41 C (III p. 227, 29–30 D. = Orph. fr. 96 K.) rezipiert, da—angeblich gemäß den Worten des Orpheus, zunächst einmal aber wohl eher nach der philosophischen Mythologie Platons—der Demiurg als oberster Schöpfergott den 'König Helios' zum Wächter und Herrscher 'über alle' bestellt, womit jedenfalls nur der intramundane Sonnengott als Kosmokrator gemeint sein kann (T 224).[228]

---

[213] Cumont, La théologie solaire 456–457. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 280. Vgl. Lewy-Tardieu, Chaldaean Oracles and Theurgy 152–153. Lenaz, Martianus Capella 54.

[214] Turcan, Mithras Platonicus 121–122. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 150.

[215] JThS NS. 28, 365–366 (mit Verweis auf R.L. Gordon, Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism, in: Mithraic Studies 1, Manchester 1975, 228–232, wo aber die astrale Problematik der Rolle des Mithras als μεσίτης und als τριπλάσιος sehr klar zum Ausdruck kommt).

[216] Vgl Turcan, Mithras Platonicus 120–125.—Vorsichtiger M. Papathanassiou, Astronomie, Astrologie und Physik in der Rede Kaiser Julians auf König Helios, Klio 72, 1990, 498–507.

[217] Usener, RhM NF. 60, 465–491.

[218] Vgl. Bowder, The Age of Constantine and Julian 102. R. Turcan, Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra, in: R. van den Broek-T. Baarda-J. Mansfeld (Eds.), Knowledge of God in the Graeco-Roman World (EPRO 112), Leiden 1988, 256–257. S. ferner G. Pollet, Mithraism Westbound. Some Evolutionary Aspects, in: J. Quaegebeur (Ed.), Studia Paulo Naster Oblata II. Orientalia Antiqua (Orientalia Lovanienesia Analecta 13), Leuven 1982, 157.

[219] Lemoine, Martianus Capella 100–101.

---

[220] Plat. rep. 508 B. Foussard, Julien philosophe 198. Vgl. Mart. Cap. de nupt. 2, 185, 5 (fas est cui cernere patrem). Lemoine, Martianus Capella 101.

[221] Zepf, ARW 25, 234. Foussard, Julien philosophe 204–205.

[222] Preisendanz-Henrichs, Papyri Graecae Magicae 1, 54/55.

[223] Niggemeyer, Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' 212.

[224] Erbse, Fragmente griechischer Theosophien 173 (§ 27).

[225] Foussard, Julien philosophe 203.

[226] Athanassiadi, JThS NS. 28, 364.

[227] Vgl. Lenaz, Martianus Capella 51.

[228] O. Kern, Die Religion der Griechen 2, Berlin 1963,^{2} 155 sieht in dem Demiurgen den orphischen Phanes.

Zum dritten Punkt läßt sich registrieren, daß Julian in manchen seiner literarischen Werke, etwa der Rede gegen den Kyniker Herakleios (or. VII 228 D—236 A II p. 134–152 W.), ganz unbefangen die althergebrachten, wenn auch philosophisch 'veredelten' und dementsprechend seriös konturierten Gestalten der polytheistischen griechischen Göttermythologie (Zeus, Apollon, Athene, Aphrodite, Herakles, Asklepios u.a.) einbringt, dabei allerdings—wie später Proklos (s.o.S. 136)—Wesensähnlichkeiten heraushebt, ihre verwandtschaftlichen Beziehungen, das harmonische Zusammenspiel ihrer Kräfte und ihre spezielle Verbundenheit mit dem königlichen Helios vor Augen rückt.[229] Darin liegen aber bereits die Ansätze zu einer Sicht, derzufolge in der Rede auf den 'König Helios' die Götter des Mythos lediglich verschiedene Aspekte der einen solaren Gottheit bilden,[230] in welcher der imperiale Sol Invictus und die triadischen Abstufungen des lichthaften Deus creator omnipotens et universalis der Philosophen zusammengefaßt sind.[231] So werden auf der horizontalen Ebene des mythisch-metaphysischen Ordnungsgefüges Gleichstellungen und Gleichsetzungen vorgenommen mit dem unverkennbaren Trend zu monotheistischer Vereinheitlichung, darunter auch solche, wie sie die orphischen Texte und die Zauberpapyri darbieten.

Das betrifft zunächst die Kohärenz zwischen Helios, Zeus und Apollon, zum Teil aus Kultgemeinschaft hergeleitet (or. IV 143 D I p. 390 W.), zum Teil aus der Gemeinsamkeit von Eigenschaften wie νόησις, οὐσία und ἐνέργεια (or. IV 144 A I p. 392 W.).[232] Indem Helios 'alle Prinzipien der intellektuellen Synthese' in sich enthält, ist er Apollon Musagetes (or. IV 144 B I p. 392 W.); Zeus und Helios üben eine gleichrangige und gemeinsame Herrschaft aus über die der sichtbaren Schöpfung vorausliegenden 'absoluten Ursachen' (or. IV 144 B I p. 392 W.); die ἁπλότης τῶν νοήσεων hat der Sonnengott mit Apollon gemeinsam (or. IV 144 C I p. 392 W.), die demiurgische Fähigkeit und Tätigkeit der substantiellen Teilung und Aufgliederung mit Dionysos (or. IV 144 C I p. 392–394 W.).[233] Da die apollinische

---

[229] Raeder, Kaiser Julian als Philosoph 210. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 151–152.

[230] Vgl. Malley, Hellenism and Christianity 229.

[231] Bowder, The Age of Constantine and Julian 102. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 147.

[232] Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 54.

[233] Vgl. Procl. in Tim. 35 B II p. 197 D. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 64–65.

Komponente der ἁπλότης die dionysische der μεριστὴ δημιουργία nicht ausschließt, sondern integriert, kann Dionysos der 'Throngenosse' (σύνθρονος) des Helios-Apollon sein (or. IV 144 A I p. 392 W.), Apollon wiederum 'Mitherrscher des Helios' (or. IV 152 D I p. 418 W.), indem er durch seine Orakel in alle Welt göttliche Weisheit übermittelt, durch die Satzungen religiöser und politischer Ordnung die menschlichen Gemeinwesen reguliert.[234] Ihre gegenseitige, zur Identifikation tendierende Affinität beruht auf der ihnen allen eigenen Wirkungsweise als προκόσμιοι δυνάμεις (or. IV 144 D I p. 394 W.).

Das gleiche Phänomen von Vergesellschaftung und Assimilation zeigt sich weiterhin bei Horus (or. IV 148 D. I p. 406 W.), Mithras (or. IV 155 B I p. 424 W.) und Sarapis,[235]—letzterer unter Berufung auf ein Apollon-Orakel (or. IV 136 A I p. 368 W. T 225) dem Zeus, dem Hades und dem Helios geglichen (vgl. PGM V 5–7; o.S. 75),[236] in unübersehbarer Anlehnung an die bei Macrobius (sat. 1, 18, 18) bewahrte orphische Einheitsformel (Orph. fr. 239 K. T 226). Daß Zeus nach Meinung Julians nicht verschieden ist von Helios, wird anderenorts als 'alte Sage' ausgegeben (or. IV 149 B I p. 408 W. T 227). Gemeint ist damit offenbar die Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus; Julian deutet sie nämlich so um, daß Athene 'zur Gänze aus der Ganzheit des Helios (= Zeus), nicht aus dem obersten Teil von ihm hervorgegangen' sei (or. IV 149 B I p. 406–408 W. T 228). Stellt Athene Pronoia demnach eine Art Emanation aus Zeus-Helios dar und erhält sie als solche von ihm 'das zu einer einzigen lenkenden Einheit zusammengefaßte Heer der Götter überantwortet' (or. IV 149 AB I p. 406 W.), dann ist personale Wesensgemeinschaft zwischen 'Vater' und 'Tochter' mit dem funktionalen Vorgang der 'Vereinheitlichung' (ἕνωσις) des polytheistischen Pantheons verknüpft. Zeigt sich wiederum Athene in Delphi dem Apollon kultisch zugesellt (Eustath. in Il.1, 197 p. 83 p. 71), so nimmt Julian das als Bestätigung für die genannte Wesensgemeinschaft, da er Apollon für nicht verschieden von Helios erklärt (or. IV 149 C I

---

[234] Huart, Julien et hellénisme 103.

[235] Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 54–55.58.—Zu Julians Hochschätzung des Sarapis s.K.A. Smelik-E.A. Hemelrijk, 'Who knows not what monsters demented Egypt worships?' Opinions in Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt, ANRW II 17, 4, Berlin-New York 1984, 1952.

[236] Vgl. U. Bianchi, Il dio 'cosmico e i culti 'cosmopolitici, in: Mythos. Scritti in honorem M. Untersteiner, Genova 1970, 103–106.

p. 408 W. T 229). Daher erhält denn auch jener den Titel βασιλεύς; die Gemeinsamkeit mit Helios beruht—wie schon or. IV 144 C (o.S. 155) gesagt—auf der Einheit der Gedanken (or. IV 149 C I p. 408 W. T 230). Das rationale Moment bildet somit die unifizierende Klammer: Athene ist die 'vollendete Vernunft' (or. IV 149 C I p. 408 W.) des Helios; als solche stellt sie reibungslos die vereinigende Bindung der Götter um Helios an eben diesen her (or. IV 149 D I p. 408–410 W.) und verteilt zum anderen seine reine, ungetrübte Lebensenergie über alle Sphären bis hinab zu der untersten der Selene (or. IV 149 D—150 A I p. 408–410 W.); sie geleitet von Helios herabgekommene Götter wie Quirinus Romulus nach ihrem Erdenaufenthalt zum Herrn des Alls zurück (or. IV 154 CD I p. 422–424 W.).[237]

Daneben gibt es fekundative und kreative Konjunktionen: Dionysos herrscht als Sender der Grazien und ihrer jahreszeitlichen Segensgaben gemeinsam mit Helios (or. IV 148 D I p. 406 W.), dem Vater der Horen (or. IV 147 D I p. 402 W.); Aphrodite unterstützt ihn in seinen schöpferischen, demiurgischen Aktivitäten (or. IV 150 B I p. 410 W.), nicht ohne daß auch bei ihr wieder die zentrierenden und zusammenführenden Kräfte von ἁρμονία und ἕνωσις zum Vorschein kommen (or. IV 150 B I p. 410 W.).[238] Hinsichtlich der Beziehung Dionysos-Helios findet sich bei Macrobius neben der oben (S. 156) erwähnten Einheitsformel noch der dem Orpheus zugeschriebene Vers Ἥλιος ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν (sat.1, 18, 18 = Orph. fr. 239 K.)[239] sowie der ebenfalls als orphisch überlieferte, in der Einleitung (o.S. xxxiii) zitierte hymnische Vierzeiler mit der Apostrophe des Zeus-Dionysos-Helios (sat. 1, 23, 22), während Aphrodite als Planet Venus (or. IV 150 C I p. 410 W.) nach der auch von Julian übernommenen syrophönizischen Anschauung dem sonnengleichen Adonis verbunden, angeblich die obere Hemisphäre des Zodiakos repräsentiert, welche der Sonnengott nach Verlassen der unteren, des Persephone-Bereichs, lebensvoll und lichtspendend durchläuft (sat. 1, 21, 1–3). Im Rahmen solcher orientalisch infiltrierten bzw. orientalische Numina einbeziehenden Explikationen setzt Julian, gestützt auf die Autorität des Syrers Jamblich (or. IV 150 D I p. 412 W.), die syrisch-arabischen Zwillingsgötter Monimos und Azizos (Morgen- und Abendstern) mit Hermes und Ares ineins und erklärt sie zu Begleitern des Sonnengottes von Edessa (or. IV 150 C I p. 412 W.),[240] die ihm zufolge viele Segensgaben der Erde und ihren Bewohnern zuleiten (or. IV 150 D I p. 412 W.).[241]

---

[237] Malley, Hellenisme and Christianity 201.220.—Zu den lichthaft-solaren Begleitumständen s.D.M. Cosi, L'Orfico fulminato, in: P. Sciarpi-D.M. Cosi-A. Tessier, I Doni di Mnemosyne. Studi sulle 'Laminette Orfiche', Firenze 1989, 231.

[238] Vgl. Procl. in Tim. 38 D III p. 66, 7–8 D. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 85.

[239] Vgl. Orph. fr. 207.212.236 K. Szilagyi, AAH 5, 71. 73.

Helios wird übrigens von Julian zum einen als 'Kind des Zeus' (or. VII D II p. 134 W.),[242] zum anderen als 'Vater des Dionysos', dabei zugleich 'Führer der Musen' bezeichnet (or. IV 152 D I p. 416–418 W.).[243] Die vertikale genealogische An- und Zuordnung kann also die horizontale des Kult- oder Throngenossen, des essentiellen, lediglich anders geheißenen 'Doppelgängers' ersetzen oder ergänzen. Das kommt auch an der Person des Asklepios in den Blick, da Julian davon spricht, daß Helios-Apollon im Interesse der εὐταξία ζωῆς 'den Asklepios in der Welt gezeugt, ihn gleichwohl aber schon vor Anfang der Welt bei sich gehabt' habe (or. IV 144 B I p. 392 W.),—anscheinend eine Parallele zur christlichen Πατήρ-Ὑιὸς Λόγος-Konfiguration,[244] zumal der Autor etwas später noch einmal darauf abhebt, daß Helios gemeinsam mit Asklepios den 'wohlgeordneten Gang des gesamten Lebens realisiere' (or. IV 144 C I p. 394 W.), und schließlich—gegen Ende der Rede—behauptet, Helios habe Vorsorge für das Heil und die Rettung aller Menschen getragen, dadurch daß er den Asklepios als Retter der ganzen Welt hervorbrachte (or. IV 153 B I p. 418 W. T 231).[245] Daß sich hinter dieser vertikalen Vater-Sohn-Linie ein intelligibles Strukturschema verbirgt, geht aus Julians Traktat 'Gegen die Christen' hervor, wo es heißt, Zeus habe den Asklepios unter den noetischen Göttern aus sich selbst hervorgehen und durch das Leben des zeugenden Helios auf Erden erscheinen lassen, um nach seinem Weg vom Himmel zur Erde zunächst in Epidauros unter der Gestalt eines einzelnen Menschen aufzutreten, danach aber vielfältig seine rettende Hand über die ganze Erde auszustrecken (c. Gal. 200 B III p. 374 W.).[246] Eine in trinitarischer Stufung (Zeus-Helios-Asklepios) abgebildete, vom κόσμος νοητός zum κόσμος ὁρατός hinabreichende soteriologisch disponierte Personeinheit ist hier zumindest angedeutet; daher überrascht es nicht, wenn Julian unter Rückgriff auf Homers Epen und Hesiods Theogonie die Figur des Helios-Vaters Hyperion ('der Höhere'),[247] mit dem der Sonnengott bekanntlich namensmäßig und personal verschmolzen wurde, zum höchsten transzendentalen Gottwesen, dem intelligiblen, über den 'mittleren Helios' gesetzten Pantokrator und πρῶτος θεός emporstilisiert (or. IV 136 D I p. 370 W. T 232) und somit eine mythologische Parallele zu dem oben (S. 154) angeführten Passus or. IV 132 D (I p. 358 W.) schafft, in dem der πάντων βασιλεύς unter Verwendung philosophischer Termini als 'das Überintelligible' (τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ), 'die Idee der seienden Dinge' (ἰδέα τῶν ὄντων), 'das gesamte noetische (Sein)' (τὸ νοητὸν ξύμπαν), 'das Eine' (τὸ ἕν) oder—nach platonischem Muster—'das Gute' (τ'ἀγαθόν) definiert wird. Ihm entstammend oder besser aus ihm hervorgehend ist dann der königliche Sonnengott des Apostaten 'das lebendige, beseelte, vernunfterfüllte und wohltätige Bild des noetischen Vaters' (ep. 47 III p. 148 W. T 233).[248]

---

[240] Vgl. or. IV 154 AB I p. 420–422 W. H.J.W. Drijvers, The Cult of Azizos and Monimos at Edessa, in: Ex Orbe Religionum. Festschrift Geo Widengren, Leiden 1972, 355–371. Cults and Beliefs at Edessa 146–174. 179. Teixidor, The Pagan God 69 u.n. 13. 88 u.n. 61. Seyrig, Syria 47, 79–81 (Lit.).

[241] Vgl. Macr. sat. 1, 19, 1.7. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 85–86. S. ferner Turcan, Mithras Platonicus 124 (nicht = Cautes und Cautopates).

[242] Malley, Hellenisme and Christianity 183.

[243] Vgl. Malley, Hellenisme and Christianity 193 (mit der permanent falschen Schreibung 'Dionysius').

[244] Vgl. Fauth, ZNW 78, 43.—Magische Gemme mit Helios als Asklepios bei F.M. Schwartz-J.H.Schwartz, ANSMN 24, 180 (nr. 38).

[245] Malley, Hellenisme and Christianity 191–193.

Der herausgehobene Rang und die eminente Bedeutung des Helios in der neuplatonischen Philosophie des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr. können nach den vorausgegangenen Beobachtungen des dritten Kapitels folgendermaßen beschrieben und explizit gemacht werden:

1. Das Sonnengleichnis in Platons "Staat' hatte bereits den Helios zur materiellen Manifestation des höchsten Lebens-, Schöpfungs- und Seinsprinzips deklariert;[249] damit war ein anschauliches und eingängiges Symbol für die Überbrückung der Kluft zwischen ontologischer Transzendenz und Immanenz gefunden. Diese ebenso naheliegende wie überzeugende Lösung betrifft die fundamentale Schwierigkeit einer denkbaren Relation des weltabgewandten, hyperkosmischen, unter-

---

[246] Vgl. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism 167–168. Finamore, TAPhA 118, 399 n. 24.

[247] Vgl. M.S. Ruipérez, Sur ἠλέκτωρ et ἤλεκτρον 'Ambre', in: Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à P. Chantraine (Études et Commentaires 79), Paris 1972, 234–235.

[248] Vgl. Fauth, ZNW 78, 45.

[249] L. Couloubaritsis, Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans Republique VI, Diotima 12, 1984, 71–80.

schiedlich benannten Gottwesens[250] zu der weltvermittelnden, kommunikationsfähigen Dynamis,[251]—von der pseudoaristotelischen Schrift περὶ κόσμου (Ps. Aristot. de mundo 6 397 B, 19–20.398 B, 6–8.400 B, 11–12) über die Literatur des hellenistischen Judentums (Philo de sacr. 60. de opif. 29. Aristobul. ap. Eus. praep. ev. 8, 10, 15) bis zum frühen Christentum (Iustin. Mart. dial. 61, 1. Tatian. or. 6, 1. Orig. de princ. 2, 1, 3 p. 108, 2–31 G.-K.) und zur christlich-neuplatonischen Theologie des Ps. Dionysios Areopagita (de div. nom. 693 B) auf verschiedene Weise angegangen[252] und auch von den Oracula Chaldaica, einer—wie sich gezeigt hat—in mancher Hinsicht maßgebenden Autorität für die theurgisch ausgerichteten Neuplatoniker, reflektiert (Or. Chald. fr. 3.4 p. 67 des Pl.).[253] Es ist daher ohne weiteres einsehbar, daß eine mit lichthaft-astraler Symbolik operierende Theorie hier die besten Voraussetzungen besaß, weil darin die Mischung von Sensualität und Spiritualität am ungezwungensten und natürlichsten greifbar wurde. Die bei Jamblich und Proklos auftretenden mystischen und theurgischen Intentionen mit ihrer Neigung zu einer kryptischen Ausdrucksweise lassen Berührung sowohl mit spätorphischen als auch mit magischen Formen solarer Hymnik erkennen, die auf Helios als Kosmokrator, Lebensspender und universales Mittlerwesen zielt.

2. Der Neuplatonismus war—wie alle philosophischen Schulen und

---

[250] Vgl. Porph. vit. Plot 23. Iambl. de myst. 8, 2 p. 195–196 des Pl. Mart. Cap. de nupt. 2, 202. Lenaz, Martianus Capella 38–39.

[251] Vgl. Turcan, REL 36, 252. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 272 Anm. 70. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis 60.

[252] H. Strohm, Studien zur Schrift von der Welt, MH 9, 1952, 162. M. Pohlenz, Philon von Alexandreia, Göttingen 1942, 409–487. P. Nemeshey, La paternité de Dieu chez Origène, Paris 1960, 38–39. Vollenweider Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 156. B. Brons, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysios Areopagita (FKDG 28), Göttingen 1976, 230. D.T. Runia, Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with Special Reference to the De mutatione nominum, in: R. van den Broek-T. Baarda-J. Mansfeld (Eds.), Knowledge of God in the Graeco-Roman World (EPRO 112), Leiden 1988, 69–91. Vgl. D. Winston, Philo's Theory of Cosmogony, in: B.A. Pearson (Ed.), Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, Missoula/Montana 1975, 161.

[253] L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981, 1–17. Des Places, Les Oracles Chaldaiques 2319. Vgl. W. Deuse, Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblichos, in: C. Zintzen (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF 186), Darmstadt 1977, 238–278. Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene 105–106.

Systeme—eine mehr oder weniger esoterisch angelegte Lehre, hinsichtlich seiner Rezeption und seiner Wirkung im wesentlichen auf einen engeren, exklusiven Kreis von Gebildeten, mit den komplizierten Gedankengängen der großen Scholarchen vertrauten Anhängern oder Interessenten beschränkt. Die Abstraktheit der Theoreme vermochte auch dort, wo sich die Neuplatoniker über den Weg ihrer metaphysischen Spekulationen religiösen oder mystischen Problemen und Praktiken zuwandten, kaum Resonanz bei den breiten Massen der antiken Bevölkerung zu finden. Umso wichtiger muß es für einen Philosophen auf dem römischen Kaiserthron wie Julian gewesen sein, bei seinem Versuch, auf dem Boden seiner neuplatonischen Weltanschauung eine Renaissance der paganen Religion gegenüber dem expandierenden Christentum zu erreichen, eine Gottheit vorweisen zu können, deren Erscheinung und Ausstrahlung allen Menschen—unabhängig von Stand und Bildung—direkt erlebbar und ansichtig war, die seit den Pharaonen des alten Ägypten Verehrung genoß, durch die vorderorientalische Heliolatrie der Spätantike eine nachhaltige Aufwertung erfahren hatte und—flankiert von den solar durchsetzten Mithras-Mysterien—seit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert als dem syrischen Raum entstammender Sol Invictus die kultische Akzeptanz des imperialen Rom besaß.[254]

3. Wenn Julians Versuch einer religionspolitischen Restauration, einer Synthese von Kaiser- und Sonnenpriestertum gleichwohl keinen Bestand hatte, so lag das nicht zuletzt an der durch die intrikate, rational gesteuerte Systematik vorgegebenen Trichotomie der allen sichtbaren himmlischen Lichtquelle in einen intelligiblen, intellektualen und astralen Inbegriff universaler göttlicher Machtfülle,—zu konstruiert und kompliziert für schlichte Glaubenshaltung und Heilserwartung: 'No abstract concept of an intelligible, intellectual and sublunary King Helios who represented for Julian cosmological and ethical, anagogical and catagogical, psychic and mental processes could ever complement the very human emotional requirements of the great mass of people who had neither the education nor the economic resources to lead themselves to an understanding of such complications'.[255]

---

[254] F. Altheim, Sol Invictus, WG 5, 1939, 290–303. Der Unbesiegte Gott 89–117. G.H. Halsberghe, Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3^{e} siècle après J.C., ANRW II 17, 4, Berlin-New York 1984, 2181–2201. S. Sanie, Die syrischen und palmyrenischen Kulte in Dakien, ANRW II 18, 2, Berlin-New York 1989, 1209–1218. Clauss, Athenaeum 78, 431–434.

[255] Leadbeater, CB 47, 92.

Ein nicht weniger schweres Hindernis für die Überzeugungskraft der neuplatonisch fundierten Heliolatrie bot sich aber auch bei dem Unterfangen, die zahlreichen, durch einen gewachsenen Mythos vorgeprägten griechischen und nichtgriechischen Götter des paganen Polytheismus mit dem einen, allumfassenden Sonnengott in Bezug zu setzen und auszugleichen; das heißt zum ersten, ihnen gemäß der Doktrin Jamblichs sowohl einen superioren Aspekt noetischer Wesenheit als auch einen inferioren enkosmischer Körperlichkeit zuzusprechen und solchermaßen der durch Helios markierten Kontinuität zwischen allen drei Weltebenen einzufügen;[256] zum zweiten, sie—aus 'horizontaler' Sicht—ungeachtet ihrer verschiedenen Namen und Funktionen in eben diesem omnipotenten Sonnengott aufgehen zur lassen, ihre Gestalten in Erscheinung und Wirkung als seine vielfältigen Emanationen, Fazetten, Sonderformen, Abzweigungen zu erklären und damit ein monotheistisches Religionsmodell anzustreben.[257]

Es hatte sich gezeigt, daß Julians Helios-Rede genealogisierende, assimilierende und identifizierende Verfahrensweisen miteinander wechseln läßt, um dieses Ziel der Vereinheitlichung zu erreichen, und daß der etwa ein Jahrhundert spätere Helios-Hymnos des Proklos bei grundsätzlich gleichartiger Methode den im Kettensymbol veranschaulichten Prozeß einer emanativen Deszendenz besonders betont—einschließlich des 'Hervorgehens' des Helios selbst aus der protogenetischen Urgottheit. Bestätigung und Vervollständigung bieten die beiden gelegentlich schon herangezogenen, zeitlich dem Proklos näherstehenden neuplatonisch beeinflußten Autoren Martianus Capella und Macrobius.[258] Vom Sonnenhymnus der Philologia im achtbändigen enzyklopädischen Werk des Martian stellt der erste Teil das Sohnverhältnis des Sol (Helios) zum 'Vater', somit seine δεύτερος θεός -Position stark heraus (de nupt. 2, 185 1.5, 188, 2 T 234);[259] der zweite nimmt zahlreiche Gleichsetzungen mit anderen, vor allem auch exotischen Göttern vor, deren Namen als 'Insignien' des alle Numina umfassenden kosmischen 'Angesichts' (de nupt. 2, 193, 1 vera deum facies vultusque paterne)—der εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ des

---

[256] Finamore, TAPhA 118, 400–401.

[257] Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 573–576. Lenaz, Martianus Capella 58–59.

[258] Vgl. Lenaz, Martianus Capella 47. C. Zintzen, Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius, in: Politeia und Res Publica (Palingenesia 4), Wiesbaden 1969, 357–376.

[259] Lenaz, Martianus Capella 36.51.53. Vgl. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 259.

Proklos-Hymnos entsprechend[260]—zu gelten haben (de nupt. 2, 190, 1–192, 2 T 235).[261]

Während Martianus Capella das philosophische Bekenntnis zu einer henotheistischen bzw. kathenotheistischen Konzeption im personalen Radius des Sonnengottes einer relativ blassen allegorischen Figur in den Mund legt, läßt sein Zeitgenosse Macrobius den hochangesehenen, mit staatlichen und sakralen Ämtern ausgestatteten Vettius Agorius Praetextatus, unter Julian Statthalter von Achaea und vom Kaiser hochgeschätzter Repräsentant römischer Priesterwürde,[262] also eine veritable historische Größe, im ersten Buch der Saturnalien (1, 17, 2–23, 22) unter dem Gesichtswinkel der 'horizontalen' Koordinate weitläufige, zum Teil allegorisierende, mit literarischer und antiquarischer Gelehrsamkeit befrachtete Ausführungen über das Zusammenfallen der heidnischen Göttervielfalt in Sol (Helios) machen,—gestützt auf die einschlägigen Werke des Porphyrios[263] und in Übereinkunft mit der neuplatonischen Sonnentheologie Jamblichs und Julians,[264] wobei das Moment der Theurgie allerdings ausgespart bleibt. Diese Ausführungen reichen von dem langen Abschnitt betreffend Apollo (sat. 1, 17, 7–69) über Minerva als Solis virtus (1, 17, 70), Liber-Dionysos (1, 18, 1–24), Mars-Ares (1, 19, 1–6), Mercurius-Hermes (1, 19, 7–16), Aesculapius-Asklepios (1, 20, 1–5) und Hercules-Herakles (1, 20, 6–12) bis zu den Fremdgöttern Sarapis (1, 20, 13–18), Adonis (1, 21, 1–6), Attis (1, 21, 7–10), Osiris (1, 21, 11–12), Horus (1, 21, 13–14), Ammon (1, 21, 18–19) sowie den heiligen Stieren Mnevis, Apis und Bakis-Buchis (1, 21, 20) und enden bei Pan (1, 22, 2–7), Saturnus-Kronos (1, 22, 8), Iup(p)iter-Zeus (1, 23, 1–9) mit Übergang zu dem syrischen Iup(p)iter Heliopolitanus (1, 23, 10–16), der von dem zum Schluß samt seiner Konsortin Atargatis genannten Adad-Hadad (1, 23, 17–20) nicht zu trennen ist.[265] Sie zielen auf einen solaren Monotheismus mit pantheistischer Tendenz nach stoischem Vorbild (sat. 1, 17, 4) und bringen dabei die aus Ciceros Somnium Scipionis bekannte Kombination der astralen Hegemonie, der moderatio mundi und der μεσότης des Helios-Sol mit ein.[266]

---

[260] Lenaz, Martianus Capella 59 (Stellen).

[261] Lemoine, Martianus Capella 103. Lenaz, Martianus Capella 56–58.

[262] H. Bloch, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, in: A. Momigliano (Ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 195. Vgl. Iulian. ep. 28 III p. 84–96 W. (nebst den Bemerkungen von Wright III p. XXVIII. XXXV. 84 n. 2).

[263] Zur Quellenfrage s. Courcelle, Les lettres grecques en Occident 16–20. F. Altheim, Aus Spätantike und Christentum, Tübingen 1951, 2–15.139–152. Lenaz, Martianus Capella 56.—Korrigierend Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin 656–667.

[264] Bowder, The Age of Constantine and Julian 115. Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin 653–655.669–670.

[265] Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig

Es ist indessen ohne weiteres einleuchtend, daß solche künstlichen, teils poetischen (Martianus Capella), teils prosaischen (Macrobius), in jedem Fälle aber konstruiert wirkenden Produkte philosophisch gebildeter Literaten bei aller Anstrengung im Aufbieten gelehrter Interpretationskünste keine religiöse Beiten- und Tiefenwirkung auszulösen vermochten.

1930^4 [Darmstadt 1959], 101. Mastandrea, Un Neoplatonico Latino. Cornelio Labeone 169–171.

[266] Flamant, Macrobe et le Néo-platonisme latin 670–671. Vgl. Macr. Comm. in Somn. Scip. 1, 20, 1–2.

VIERTES KAPITEL

DER HYMNOS AUF HERAKLES ASTROCHITON-HELIOS IN DEN DIONYSIAKA DES NONNOS VON PANOPOLIS

Im Unterschied zu den bisher betrachteten Zeugnissen für synkretistische Sonnentheologie während des Zeitraums zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert n.Chr. handelt es sich bei der hymnisierenden Ansprache des Dionysos an den göttlichen Herrn der phönizischen Stadt Tyros (Nonn. Dion. 40, 369–410)[1] weder um ein religiöses Gedicht oder ein magisches Dokument noch um ein literarisches Produkt philosophischer Mystik oder solarmonotheistischer Weltanschauung, sondern um ein Erzeugnis spätantiker Poesie, Teil eines riesigen Epos, das allerdings im Rahmen dichterischer Phantasie und unter dem Vorzeichen einer unbestreitbaren Neigung zu Exzentrik und Hyperbolik durchaus auch religiöse, mystische, magische, astronomische bzw. astrologische und philosophisch-kosmologische Momente auf seine Weise einbringt und verarbeitet.[2] Dionysos, Erreger kultischer Ekstase in den Mysterien, Gott des Verwandlungszaubers, Opponent des apollinischen Orpheus, aber—zumindest in den theologischen Systemen des Neuplatonismus—auch Figuration des komplementären Aspekts der kosmischen Teilung oder Verteilung zu dem harmonisierend zusammenfügenden, einheitlichen Wirken des solaren Apollon (s.o. Kap. III), gelangt der Erzählung des Nonnos zufolge nach Tyros, an die Heimstätte seiner thebanischen Vorfahren mütterlicherseits (Agenor, Kadmos),[3] besucht das 'Haus' (Dion. 40, 367 δόμον), das heißt den Tempel des Stadtgottes und wird von ihm freundlich empfangen, bewirtet sowie über die Urgeschichte der phönizischen Ansiedlung belehrt (Dion. 40, 411–575).[4]

---

[1] F. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis, Diss. Königsberg 1915, 9–29.

[2] H. Bogner, Die Religion des Nonnos von Panopolis, Philologus 89, 1934, 321–329. Fauth, Eidos Poikilon 21.27–28.127.162.171.175.180–184.195–196. Vgl. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 185–187 (dessen Einzelerklärungen allerdings größtenteils korrekturbedürftig sind).

[3] Vgl. H. Seyrig, Le Grand Prêtre de Dionysos à Byblos, Syria 31, 1954, 68–73. A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos (Papyrologische Texte und Abhandlungen 14), Bonn 1972, 16.

[4] O. Eissfeldt, Ras Schamra und Sanchunjathon (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 4), Halle 1939, 132–133 (= Kleine Schriften 2, Tübingen 1963,

Die Szene endet damit, daß Bakchos dem tyrischen Herakles Astrochiton (griech. ἀστροχίτων 'mit Sternengewand')[5] einen 'goldglänzenden, leuchtenden Mischkrug, von uranischer Kunstfertigkeit geschaffen', überreicht, während der seinerseits dem Gast das Sternengewand umlegt (Dion. 40, 574–578 T 236).[6]

Beide Geschenke sind Sinnbilder einer siderischen Symbolik: der goldene Mischkrug, schon aus den orphischen Fragmenten bekannt (Orph. fr. 217 p. 237.308–309 K. T 237), verweist auf himmlische Sonnenhaftigkeit unter dem Zeichen elementarer Vermischung und Verwandlung; das Sternenkleid, in den orphischen Argonautika ein Attribut des Mondes und der Nacht (Orph. Arg. 513.1028), erweist seinen Träger als dominierende kosmisch-astrale Potenz, in der—wie hier—die solare Komponente einbegriffen sein kann.

Ein hymnisches Lied aus der Antigone des Sophokles feiert den Dionysos als 'Chorführer feuerhauchender Gestirne' (Soph. Antig. 1146–1147 T 238);[7] nach Diodor (bibl. 1, 11, 3 = Orph. fr. 237 K.) stand schon in den Βακχικὰ ἔπη des legendären Eumolpos der Vers 'den sternenleuchtenden Dionysos, in Strahlen, feurigen Angesichts' (T 239). Dem Feuer, und zwar offenkundig dem kosmischen, speziell dem solaren Feuer, ist aber auch der tyrische Herakles Astrochiton des Nonnos verbunden, da er gleich zu Beginn des Hymnos (Dion. 40, 369–370) als 'Herrscher des Feuers ... Helios' (ἄναξ πυρός ... 'Ηέλιε) prädiziert wird, übereingehend mit der Eigentümlichkeit des Helios Kosmokrator in den orphischen Fragmenten, den Zaubertexten, den chaldäischen Orakeln und den Schriften der Neuplatoniker, entweder das Element des Feuers selbst (s.o.S. 5) oder aber den 'Herrn', 'König', 'Vermehrer' 'Erwecker', 'Verwalter' des Feuers (o.S. 26–27.134) darzustellen.[8]

244–247). C. Grottanelli, The Ogygian Oak at Mamre and the Holy Town of Hebron, VO 2, 1979, 59–60. Fauth, Eidos Poikilon 72. 172–174.

[5] Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 92–93.255–259.

[6] Nach D. van Berchem, Sanctuaires d'Hercule Melqart. Contribution à l'expansion phénicienne en Méditerranée, Syria 44, 1967, 102 n. 4 sind Herakles und Dionysos die griechischen Äquivalente für Melqart und Ešmun-Adonis.—Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 256–257 faßte den Austausch der Geschenke als Zeichen eines (halbjährigen) Wechsels der beiden Sonderformen des solar-uranischen Regenten (kaum haltbar). S. jetzt C. Bonnet, Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée (Studia Phoenicia VIII), Namur 1988, 31–32.

[7] P. Vicaire, Dionysos dans la tragédie de Sophocle, REG 81, 1968, 361.

[8] Vgl. Nonn. Dion. 38, 116 (Helios als 'Walter des Feuers' [πυρὸς ταμίης].—Bonnet, Melqart 72.

Den kulthistorischen Hintergrund bildet hier der Umstand, daß der vom Dichter ἀστροχίτων Ἡρακλῆς genannte phönizische Melqart,[9] laut Herodot (hist. 2, 44) und angeblich gemäß der indigenen Tradition bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. Inhaber eines Heiligtums (ἱρόν) der 'uralten Stadt Tyros' (ὠγυγίη Τύρος),[10] seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. als 'König der Stadt' (phöniz. Melek qart)[11] und 'Herr von Tyros' (phöniz. Ba'al Ṣur), also ihr Regent und Schutzpatron,[12] später sogar als ihr 'Gründer' (griech. ἀρχηγέτης)[13] durch Inschriften, Keilschriftdokumente und Siegel bezeugt,[14] eine intensive sakrale

---

[9] S. dazu insgesamt C. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart en Phénicie et dans le bassin méditerrané: Culte national et officiel, in: E. Gubel-E. Lipiński-B. Servais-Soyez (Eds.), Histoire phénicienne (Studia Phoenicia II), Leuven 1983, 195–207.

[10] Lucian. dea Syr. 3. Dion. Perieg. descr. 911. Grottanelli, VO 2, 61. S. aber S. Moscati, Melqart e i Fenici, RSF 16, 1988, 253–256. Bonnet, Melcart 33.—Zum Begriff ὠγύγιος s. Fauth, BN NF. 23, 361–379.

[11] Abzulehnen M.G. Amadasi Guzzo, Tanit-'ŠTRT e Milk-'ŠTRT: ipotesi, Orientalia NS. 60, 1991, 85 ('Gott der Stadt'). Vgl. D. Pardee, JNES 50, 1991, 303–304.

[12] R. du Mesnil du Buisson, Origène et évolution du panthéon de Tyr, RHR 163, 1963, 136. S. Ribichini, Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica, Roma 1985, 47. C. Bonnet, Le culte de Melqart à Carthage. Un cas de conservatisme religieux, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 210–211. Melqart 430–433.—Zu Melqart auf dem Kerubenthron s. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst 30.32 Abb. 15–17. Niehr, Der höchste Gott 82–83.

[13] Etwas anders aufgefaßt von I. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie und geschichtliche Überlieferung in der Widerspiegelung der antiken Geschichtschreibung, Roma 1986, 59 ('Koloniegründer'). S. aber R.J. Clifford, Phoenician Religion, BASOR 279, 1990, 59–60 (zu KAI 47).

[14] M. Dunand, Stèle araméenne dédiée à Melqart, BMB 3, 1939, 65–76 Tf. XIII. Donner-Röllig-Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 37. 2, 203 nr. 201 (Lit.). F.M. Cross, The Stele dedicated to Melcarth by Ben-Hadad of Damascus, BASOR 205, 1972, 36–42. E. Lipiński, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics (OLA 1) 1, Leuven 1975, 15–19. P. Bordreuil-J. Teixidor, Nouvel examen de l'Inscription de Bar-Hadad, Aula Orientalis 1, 1983, 271–276. J.A. Dearman-J.M. Miller, The Melqart Stele and Ben Hadad of Damascus, PEQ 150, 1983, 95–101. A. Lemaire, La stèle araméenne de Barhadad, Orientalia NS. 53, 1984, 337–349 (Inschrift des Barhadad aus Breğ bei Aleppo [9.Jh.v.]).—R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons (AfO Beiheft 9), Graz 1956, 109 (§ 69 IV 14). G. Pettinato, I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del Trattato tra Asarhaddon e Baal, RSF 3, 1975, 145–160 (Vertrag zwischen Asarhaddon von Assyrien und Baal von Tyros [6.Jh.v.]).—W. Culican, Melqart Representations on Phoenician Seals, Abr-Nahrain 2, 1960/61, 41–54 (seit 6.Jh.v.). Vgl. Mesnil du Buisson, RHR 163, 144–145. J.P. Brown, Cosmological Myth and the Tuna of Gibraltar, TAPhA 99, 1968, 48–49. Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 10.2, 60 nr. 43 (Lapethos/Kypros). C. Grottanelli, Il mito delle origini di Tiro: due versione 'duali', OA 11, 1972, 54. Continuità e innovazioni nella religione fenicia, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (SS 53), Roma 1981, 33. W. Röllig, On the Origin

Beziehung zum Feuer besaß[15] und daher von der modernen Forschung verschiedentlich mit dem gottgleichen, von 'feurigen Steinen' umgebenen Melek Ṣōr ('König von Tyros') bei Hesekiel (28, 11–19) zusammengebracht wurde.[16] Der Bezug zum Feuer geht unter anderem aus Münzabbildungen eines brennenden Altars vor seinem durch Hiram von Tyros (969–936 v.) neu errichteten Tempel[17] und einer die Beischrift ἀμβρόσιε πέτρε ('ambrosische Felsen'[Dual]) tragenden Doppelmassebe mit Ölbaum und lodernder Opferstätte auf der Kulthöhe der Stadt[18] hervor, ergänzt durch die Darstellung eines Adlers und eines schlangenumwundenen brennenden Ölbaums als Kulisse der Geburt des Melqart auf einem Relief aus Tyros.[19]

Diese Szene wird sowohl von Achilleus Tatios in seinem Roman Leukippe und Kleitophon (2, 14) beschrieben[20] als auch—poetisch variiert—von Nonnos aufgenommen und in Form eines prophetischen Appells des Astrochiton an die Ureinwohner Phöniziens zur Gründung von Tyros seiner protogonischen Erzählung eingebaut (Dion. 40, 466–500 T 240); sie enthält die 'Requisiten' des ambrosischen Doppelfelsens (467–469),[21] des daraus emporwachsenden Ölbaums

---

of the Phoenicians, Berytus 31, 1983, 88. Ribichini, Poenus Advena 44–45. Bonnet, Melqart 19–20.97–99.

[15] Ribichini, Poenus Advena 46–47.

[16] J. Dus, Melek Ṣor-Melqart?, ArOr 26, 1958, 179–185. Brown, TAPhA 99, 49. G. Garbini, I Fenici. Storia e Religione, Napoli 1980, 56–57. P.M. Bogaert, Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymitain) dans un oracle d'Ezéchiel contre le prince de Tyr (Ez. 28, 11–19), in: H. Limet-J. Ries (Eds.), Le mythe, son language et son message (Homo Religiosus 9), Louvain-La-Neuve 1983, 131–153. Fauth, Kairos NF. 29, 60–61 und dazu ergänzend nachzutragen Tardieu, Trois mythes gnostiques 182–189 (Lit.). Vgl. ferner R. M. Grant, Les êtres intermédiaires dans le judaisme tardif, SMSR 38, 1967, 257–258. Bonnet, Melqart 42–46. R.R. Wilson, The Death of the King of Tyre: The Editorial History of Ezekiel 28, in: J.H. Marks-R.M. Good (Eds.), Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope, Guilford/Conn. 1987, 213 (Lit.).

[17] Zum Tempelbau des Hiram s.Ios.c.Ap.1, 118. ant. Iud. 8, 5, 3 (146). Ch. Clermont-Ganneau, L'egersis de Melqart et le réveil des dieux, RAO 8, Paris 1924, 152–153. Mesnil du Buisson, RHR 163, 142. H.J. Katzenstein, The History of Tyre, Jerusalem 1973, 86–87.

[18] G.F. Hill, Catalogue of Greek Coins of Phenicia, London 1910, 281(nr. 429.430) Tf. 33, 14–15.44, 7. E. Will, Au sanctuaire d'Héraclès à Tyr, Berytus 10, 1952/53, 3–4. Mesnil du Buisson, RHR 163, 133–135 fig. 1. Gese, Die Religionen Altsyriens 196–197. R. du Mesnil du Buisson, Études sur les dieux et les mythes de Canaan (EPRO 33), Leiden 1973, 32–43 fig. A-G. Bonnet, Melqart 85–90.

[19] Will, Berytus 10, 1–3.9–12 Pl. I. H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria 40, 1963, 23–24 Pl. II 1. Bonnet, Melqart 82–83.

[20] Will, Berytus 10, 3.5. Mesnil du Buisson, RHR 163, 141.149. Bonnet, Melqart 69–72.

[21] P. Naster, Ambrosiai Petrai dans les textes et sur les monnaies de Tyr, in:

(469–471),[22] der ihn umwindenden Schlange (476–477), eines über dem Baum schwebenden Adlers und einer auf den Wipfeln ruhenden Opferschale (471–473). Das gesamte wundersame Kultarrangement ist von Flammen umhüllt, ohne daß es von ihnen verzehrt wird (485–489), das heilige Gefäß ruht unbewegt im Gezweig und sendet aus der Mitte der Baumkrone 'glänzenden Rauch' empor (490–492).[23]

Doppelsäulen, Feuerattribute und brennende Altäre sind die Merkmale von Melqart–Kultstätten nach bildlichen und literarischen Testimonien.[24] Herodot sah im Heiligtum von Tyros zwei Stelen aus kostbarem Material;[25] Philon von Byblos berichtet in seiner Phönizischen Geschichte von der Konsekration zweier Stelen an 'Feuer' (πῦρ) und 'Wind' (πνεῦμα) durch den tyrischen Urheroen Usoos.[26] Die Parallelität ist nicht zu übersehen. Einer Hypothese von R. Dussaud zufolge gelten die Zwillingsstelen bei Philon bzw. die Doppelmasseben bei Herodot[27] den beiden göttlichen Antipoden des

---

C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 361–371 fig. 1–18. P. Zanovello, I due 'betili' di Malta e le Ambrosiai Petrai di Tiro, RivArch 5, 1981, 16–29.—Zu diesem Doppelfelsen hypothetische Ausführungen bei J. Morgenstern, The King God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes, VT 10, 1960, 146–148. The 'Son of Man' of Daniel 7, 13f. A New Interpretation, JBL 80, 1961, 68 ('Tore des Herakles [= Ba'al Šamēm-Melqart]' als Eingang zur Unterwelt).

[22] Zum Ölbaum vgl. Tardieu, Trois mythes gnostiques 196–201.

[23] Grottanelli, OA 11, 53.59. VO 2, 60–61. Vgl. Will, Berytus 10, 6–9. E.A.S. Butterworth, The Tree and the Navel of the Earth, Berlin 1970, 85–86. Bonnet, Melqart 99–100.

[24] Philostr. vit. Ap.5, 4, 5. Sil. It. Pun. 3, 29. Hill, Catalogue of the Greek Coins of Phenicia 281 (nr. 427) Tf. 33, 13.44, 12. Will, Berytus 10, 8–9. Brown, TAPhA 99, 47–50. Gese, Die Religionen Altsyriens 196–197. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 200. B. Servais-Soyez, Les monnaies impériales de Tyr, in: E. Gubel-E. Lipiński-B. Servais-Soyez (Eds.), Sauvons Tyr (Studia Phoenicia I), Leuven 1983, 105 fig. 10.

[25] Herodot. hist. 2, 44, 2.—Zum Doppelpfeiler in Verbindung mit Melqart s.F. Dornseiff, Antike und alter Orient, Leipzig 1956, 170–173. Bonnet, Melqart 43.47–49.100–104.

[26] Phil. Bybl. fr. 2 Jac. (= Eus. praep. ev. 1, 10, 10). Mesnil du Buisson, RHR 163, 155. L'ancien dieu tyrien Ousô sur les monnaies de Tyr, MUSJ 41, 1965, 14–16. Will, Berytus 10, 7. Brown, TAPhA 99, 50. Gese, Die Religionen Altsyriens 198. J. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos (BWANT 108), Stuttgart-Berlin 1979, 160.424.426.429. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos 14.164–165. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 32 (Πῦρ und Πνεῦμα substituierte philosophische Begriffe für Rašap-Rešep und El).—Vergleich der Darstellungen bei Philon und Nonnos nebst Diskussion der Quellenfrage unternimmt Eissfeldt, Ras Schamra und Sanchunjathon 128–151. S. zur Verbindung beider Mythen jetzt Grottanelli, OA 11, 49–53.59 und kritisch dazu P. Xella, Studi sulla religione fenicia e punica 1971–1973, RSF 3, 1975, 239–241.

[27] Vgl. A. Audin, Les piliers jumaux dans le monde sémitique, ArOr 21, 1953,

kanaanäisch-phönizischen Mythos, Baal (Hadad), dem Herrn des himmlischen Blitzfeuers, und Jam (Yamm), dem Gebieter des Meeres und damit des wogenaufwühlenden Windes, die bei Nonnos (Dion. 42, 13–436) als Dionysos und Poseidon im Kampf um Beroe (Berytos) aufeinandertreffen[28] und aus denen sich nach Ansicht Dussauds der tyrische Melqart konkretisiert hat.[29]

Sakrifizielles Feuer muß bei dem Wachtelopfer in Tyros anläßlich der ‘Wiedererweckung des Melqart’ verwendet worden sein, da eine Nebenlinie der Überlieferung behauptet, Herakles (= Melqart), Sohn der Asteria (Astarte) und des Zeus (Hadad), sei in Libyen von Typhon (Seth) getötet[30] und durch den Geruch von (verbrannten) Wachteln wiederbelebt worden.[31] Der dahinterstehende, schwer durchschaubare, jedenfalls aber anscheinend den ‘Schlaf’ oder Tod des Gottes

---

430–439. A. Garcia y Bellido, Heracles Gaditanus, AEA 36, 1963, 114–120. Katzenstein, The History of Tyr 87–88. Naster, Ambrosiai Petrai 368. Bonnet, Melqart 29.

[28] Fauth, Eidos Poikilon 71–92.

[29] R. Dussaud, Melqart, Syria 25, 1946/48, 205–206. Melqart d’après de recents travaux, RHR 151, 1957, 5. Vgl. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 198.—Zur maritimen Komponente des Gottes s.J. Bayet, L’‘omen’ du cheval à Carthage: Timée, Virgile et le monnayage punique, REL 19, 1941, 180.181. M. Fantar, Le dieu de la mer chez les Phéniciens et les Puniques, Roma 1977, 105–120 (kritische Diskussion).—Melqart-Poseidon Narnakos auf Kypros: J.C. Greenfield, Larnax tes Lapethou III revisited, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 397. A. Parmentier, Phoenicians in the Administration of Ptolemaic Cyprus, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V) Leuven 1987, 405.—E. Schwertheim. Hadad und Apollon in: M.B. de Boer-T.A. Eldridge (Eds.), Hommages à M.J. Vermaseren 3 (EPRO 68, 3), Leiden 1978, 1143–1147 (solarer Synkretismus bei beiden Göttern auf der Stele von Nikopolis).

[30] Vgl. die Ausführungen von Brown, TAPhA 99, 52–56 über die Verbindung zwischen den ‘Säulen des Herakles’ und dem Typhon-Kampf (Nachtrag zu meinen Aufsätzen BN NF. 23, 372 und UF 22, 108.114). C. Bonnet, Typhon et Baal Ṣaphon, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 101.142–143 (Übertragung des mythischen Motivs von Osiris auf Melqart.—Nachtrag zu meinem Aufsatz UF 22, 108–116; dazu auch W.G. Lambert, Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia, BSOAS 48, 1985, 443–444 mit dem Thema des Kampfes zwischen Baal Hadad und Lotan sowie mit dem Zitat der auf Tešub von Aleppo bezüglichen Stelle KUB XLVII 78 I 3 nam-ni-ra-am ḫa-zi-ra-am ‘du mit Namni, du mit Ḫazzi [H. Thiel-I. Wegner, Eine Anrufung an den Gott Teššup von Halab in hurrischer Sprache, SMEA 24, 1984, 189.194]).

[31] Athen dipn. 392 DE (Eudoxos von Knidos). Eustath. in Od.11, 600. Vgl. Porphyr. de abst. 1, 25. Zenob. paroem. 5, 56. Seyrig, Syria 40, 19–20. Gese, Die Religionen Altsyriens 195. Ribichini, Poenus Advena 49 u.n. 32.—Zur Verwandlung der Asteria-Astarte, Mutter des Melqart, in eine Wachtel (Lactant. ad Stat. Theb. 4, 795. Hygin. fab. 53. Serv. ad Aen. 3, 73) s.M. Delcor, Astarte, LIMC 3, 1986, 1077–1085. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 60–61. Bonnet, Melqart 20.

voraussetzende Akt[32] hat mit seiner Verbrennungssymbolik[33] und seiner Resurrektionsidee[34] offenbar nicht unwesentlich zur Identifikation Melqarts mit dem auf dem Oeta durch Selbstverbrennung zu neuer, göttlicher Daseinsform gelangten thebanischen Herakles[35] beigetragen:[36] Der hellenistische Historiker Menander von Ephesos behauptet, Hiram von Tyros habe als erster im Monat Peiritios (Februar/März) die 'Erweckung des Herakles' (ἔγερσις Ἡρακλέους) gefeiert.[37] Die besagte Identifikation ist, obwohl die beiden auslösenden mythischen Vorgänge wahrscheinlich disparat waren,[38]—nicht zuletzt wohl unter dem Einfluß der zwischen Theben und Phönizien (Kadmos, Europa) bestehenden sagenmäßigen Kontakte—spätestens seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. vollzogen[39] und auch im offiziellen staatspolitischen Bereich (Vertrag Hannibals mit Philipp von Makedonien) akzeptiert.[40] Sie hat sich außer in Tyros[41] auch an allen anderen wichtigen Kultorten des phönizischen Gottes (z.B. Gades, Ägypten, Thasos, Rhodos, Kypros, Malta, Sardinien, Karthago)[42] durchgesetzt.[43]

---

[32] E. Lipiński, La fête de l'envelissement et de la résurrection de Melqart, in: Actes de la XVII^e rencontre assyriologique internationale 1969, Paris 1970, 30–58. Vgl. R.D. Barnett, Ezekiel and Tyre, Eretz Israel 9, 1969, 6–13 Tf. I–IV (Grabstätten des Melqart). Gese, Die Religionen Altsyriens 194 (zu Herodot. hist. 7, 16, 7 Selbstverbrennung des Hamilkar). P. Xella, Aspetti e problemi dell' indagine storico-religiosa, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (SS 53), Roma 1981, 15.—Zum Kult von Pyrgi s.J.G. Février, A propos du hieros gamos de Pyrgi, JA 253, 1965, 11–13. J. Ferron, Un traité d'alliance entre Caere et Carthage contemporain des dernier temps de la royauté étrusque à Rome ou l'évènement commémoré par la quasi-bilingue de Pyrgi, ANRW I 1, Berlin-New York 1972, 189–214. S. Ribichini, Melqart nell'iscrizione di Pyrgi?, in: Saggi fenici I, Roma 1975, 41–47. A.W.J. Holleman, Lucretia und die Inschriften von Pyrgi, Latomus 40, 1981, 42–43. S. aber Garbini, I Fenici 220.—Keine Bezugnahme auf Melqart bei B.F.Batto, The Sleeping God. An Ancient Near Eastern Motif of Sovereignty, Biblica 68, 1987, 153–177.

[33] Ps. Clem. recogn. 10, 24. Vgl. B.C. Brundage, Herakles the Levantine, JNES 17, 1958, 230–231. Bonnet, Melqart 46 (mit Deutung von Hesek. 28, 18 auf die Verbrennung Melqarts).78–80 (Marmorgefäß von Sidon mit Inschrift b'l kr = Ba'al Kūr 'Herr der [Ofen]glut' [=ἄναξ πυρός]). S. ferner G. Bunnens, L'expansion phénicienne en Mediterranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires, Bruxelles-Rome 1979, 378 (Wiedererneuerung Melqarts mittels des Ganges durch das Feuer zum Wohl von Tyros). S. Ribichini, Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico, in: P. Xella (Ed.), Archeologia dell'Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico, Verona 1987, 154.

[34] M.S. Smith, Interpreting the Baal Cycle, UF 18, 1986, 313–339 (zum ugaritischen Baal als sterbendem und auferstehenden Gott).

[35] Hymn. Orph 12, 9 (αὐτοθυής). Lipiński, La fête d'envelissement 44 u.n. 2. Dussaud Syria 25, 207–208.—Einen negativ gewendeten Nachklang bildet vielleicht noch der apotropäische Appell an Herakles in der Vita des heiligen Phokas ἄπελθε ἐς τὴν γέεννα τοῦ πυρός (L. Van de Vorst, Saint Phocas, Analecta Bollandiana 30, 1911, 276. R. Merkelbach, Weg mit dir, Herakles, in die Feuerhölle, ZPE 86, 1991, 41–42.

[36] Vgl. J. B. Tsirkin, The Labours, Death and Resurrection of Melqart as depicted on the Gates of Gades' Herakleion, RSF 9, 1981, 21–27. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 62 (Parallelisierung der Taten des griechischen Herakles mit den Kämpfen Melqarts, angeblich nach Silius Ital. Pun. 3, 32–44 an den Toren des Melqart-Tempels von Gades dargestellt). Vgl. die Doppelung des 'ägyptischen' und des thebanischen Herakles in Gadeira/Gades bei Philostr. vit. Ap. 2, 33.5, 5.—S. allgemein C. Bonnet, Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes, in: C. Bonnet-C. Jourdain-Annequin (Eds.), Héraclès d'un rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives, Bruxelles-Rome 1992, 165–198.

---

[37] FGrH III 790 nr. 783 Jac. (= Ios.c.Ap. 118. ant. Iud. 8, 5, 3 [145–146]). Clermont-Ganneau, L'egersis de Melqart 149–167. Mesnil du Buisson, RHR 163, 143. J. Teixidor, Bulletin d'épigraphie sémitique, Syria 46, 1969, 320–321. Gese, Die Religionen Altsyriens 194. Ribichini, Poenus Advena 48–49. Bonnet, Melqart 33–40.104–112. Vgl. K. Oberhuber, Ein zentrales Problem der altmesopotamischen Religionsgeschichte, in: A. Morpurgo Davies-W. Meid (Eds.), Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics offered to Leonard R. Palmer, Innsbruck 1976, 261–263.

[38] Vgl. M. P. Nilsson, Der Flammentod des Herakles auf dem Oite, ARW 21, 1922, 310–316 (Jahresfeuer). S. aber G.R. Levy, The Oriental Origin of Herakles, JHS 54, 1934, 45–48. B.C. Brundage, Heracles the Levantine: A Comprehensive View, JNES 17, 1958, 230–231. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 201.—Zum Problem der Disparität beider Gestalten S.J. Teixidor, L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon, RHR 200, 1983, 247–248. Ribichini, Poenus Advena 138–139.

[39] Mesnil du Buisson, RHR 163, 153–154. M. Chéhab, Tyr à l'époque romaine, MUSJ 38, 1962, 13–14. M.F. Baslez, Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce: Les divinités marines, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.) Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 299.

[40] Polyb. hist. 7, 9, 2. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia 74.123. Vgl. C. Grottanelli, Melqart e Sid fra Egitto, Libia e Sardegna, RSF 1, 1973, 153–164. Xella, RSF 3, 239. F. Barreca, A proposito di una scultura aniconica invenuta nel Sinis de Capras, RSF 5, 1977, 165–179. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 201. Clifford, BASOR 279, 62.

[41] Plut. vit. Alex. 24. Arrian. an. 2, 16.18.24. Bonnet, Melqart 51–53. Vgl. D. Le Lasseur, Mission archéologique à Tyr, Syria 3, 1922, 133 pl. XXIV. R. Dussaud, Héraclès et Astronoé à Tyr, RHR 63, 1911, 331–339. Mesnil du Buisson, RHR 163, 159. F. Verkinderen, Les cités phéniciennes dans l'empire d'Alexandre le Grand, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 287–288.

[42] Strab. geogr. 3, 5, 5. Diod. bibl. 5, 20, 2. J. Gagé, Melqart, Alexandre et les Romains à Gades, REA 42, 1940, 425–438. M. Launey, Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos (Études Thasiennes I), Paris 1944, 210. D. van Berchem, Hercule Melqart à l'Ara Maxima, RPAA 32, 1959/60, 61–66. C. et G. Charles Picard, Hercule et Melqart (Collection Latomus 70), Bruxelles 1964, 569–578 (Karthago). Garcia y Bellido, AEA 36, 70–153 (Gades). van Berchem, Syria 44, 80–109.307–336 (Gades, Thasos, Rom). Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 11.2, 64 nr. 47 (Malta). A. Garcia y Bellido, Les religions orientales dans l'Espagne romaine (EPRO 5), Leiden 1967, 152–166 (Gades). Brown, TAPhA 99, 47–52. Grottanelli, RSF 1, 153–164. I. Michaelidou-Nikolaou, The Cult of Oriental Divinities in Cyprus, in: Hommages M.J. Vermaseren 2 (EPRO 68, 2), Leiden 1978, 795–797. Bunnens, L'expansion phénicienne en Méditerranée 158.186.206.284–

Wegen der Affinität zum Feuer hat man auf eine dem kanaanäisch-aramäischen, gelegentlich mit Melqart kombinierten,[44] auch in Phönizien verehrten Rešep-Rašap (rašap = ʾaršup 'Feuer')[45] eigentümliche Wesensseite des Melqart geschlossen.[46] Daß Rešep-Rašap auf

---

285.308.360.384. Teixidor, RHR 200, 243–251. Bonnet-Tzavellas, Le dieu Melqart 198–206 (Kypros, Malta, Gades, Karthago). E. Lipiński, Carthage de Chypre, in: E. Gubel-E. Lipiński-B. Servais-Soyez (Eds.), Histoire phénicienne (Studia Phoenicia II), Leuven 1983, 225. Baslez, Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce 291 (Rhodos). G. Schepens, The Phoenicians in Ephorus' Universal History, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 323. M.P. García-Bellido, Altares y oráculos semitas en Occidente: Melqart e Tanit, RSF 15, 1987, 135–145. A. Destrooper-Georgiades, La Phénicie et Chypre à l'époque Achémenide: Témoignages numismatiques, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 347 (Kition/Kypros).

[43] Ausführliche Untersuchung des gesamten Komplexes von Syrien-Palästina bis Griechenland bei Bonnet, Melqart 115–390 (auch mit negativen Resultaten). Vgl. ferner H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria 24, 1944/45, 69–71. D. Sourdel, Les cultes du Hauran à l'époque romaine, Paris 1952, 33–35. J.M Solá Solé, Miscelanea Punico-Hispana I, Sefarad 16, 1956, 342–343. Lipiński, La fête de l'envelissement 50.56. G. Piccaluga, Herakles, Melqart, Hercules et la peninsula iberica, in: Minutal, Roma 1974, 111–131. C. Grottanelli, Santuari e divinità delle colonie d'occidente, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (SS 53), Roma 1981, 116–120. Ribichini, Poenus Advena 132.135 n. 23. Röllig, Berytus 31, 88. F. Benet, La columna de Hercules en Libia, BAM 16, 1985/86, 409–419 (Reste eines Melqart-Heiligtums am Djebel Musa bei Ceuta). G. Bunnens, Aspects religieux de l'expansion phénicienne, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 121–122. Lebrun, L'Anatolie et le monde phénicien du X^e^ au IV^e^ siècle avant J.C. 31 (Melqart-Herakles-Santa von Tarsos). J. Quaegebeur, Une statuette égyptienne représentant Héraclès-Melqart?, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 159–160.—Die bei von Berchem (o. Anm. 42) angenommene Existenz eines Hercules-Melqart-Kults in Rom wird angezweifelt von J.P. Brown, The Templum and the Saeculum. Sacred Space and Time in Israel and Etruria, ZAW 98, 1986, 418. S. aber zuletzt H. Erkell, Varroniana III: Studi topografici.—Il culto all'Ara Maxima, Opuscula Romana 16, 1987, 57.

[44] Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 16.2, 88 nr. 72a ('ršp mlqrt). W.J. Fulco, The Canaanite God Rešef (AOS 8), New Haven 1976, 48–49.

[45] M.J. Dahood, Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine, in: S. Moscati (Ed.), Le antiche divinità semitiche (SS 1), Roma 1958, 83–86. W.K. Simpson, Reshep in Egypt, Orientalia NS. 29, 1960, 63–74. F. Vattioni, Il dio Resheph, AION 15, 1965, 39–74. D. Conrad, Der Gott Reschef, ZAW 83, 1971, 157–183. M. Schretter, Alter Orient und Hellas (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Sonderheft 33), Innsbruck 1974, 111–150 (dazu W. Röllig, WZKM 71, 1979, 251–252). Fulco, The Canaanite God Rešef 63–65.—Zur Metathese s.J.M. Solá Solé, Inscripciones Fenicias de la Península Ibérica, Sefarad 15, 1955, 45–46. 16, 350–355.—Zur Gleichung Rešep-Rašap—Herakles s.E. Bresciani, Rešef-Mkl = Eracle, OA 1, 1962, 215–217.—Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 29 verweist auf die angeblich den Rešep-Rašap repräsentierende Dreiheit Φῶς, Πῦρ, Φλόξ bei Philon von Byblos (Eus. praep. ev. 1, 10, 9).

[46] Gese, Die Religionen Altsyriens 196–197. J.M. Solá Solé, La plaquette en Bronze

Kypros dem Apollon gleichgesetzt wurde (CIS I 89),[47] paßt zu der auch bei Nonnos zum Tragen kommenden Funktion des Melqart-Herakles als Orakelgott,[48] eröffnet aber zugleich auch einen Ausblick auf die von den Dionysiaka vorausgesetzte solare Natur (Apollon-Helios),[49] zumal Rešep-Rašap, der 'Gott des Feuers', der, 'welcher verbrennt', nach den Ermittlungen von R. Stadelmann aufgrund eben dieser Eigenschaft die glühende Sommersonne verkörpern konnte.[50]

Die solare Wesenheit Melqarts findet sich, abgesehen von Nonnos, noch durch Johannes Lydus, Macrobius, Porphyrios und—unter Vorbehalt—durch Statius bezeugt.[51] Dagegen ist die Deutung des Reliefs auf einem Altar von Tyros (Adler mit Blitzbündel, Sonne und Mond) auf die Trias Baʿal Šamēm (Hadad), Melqart und Aštart[52] hypothetisch, die Meinung J. Tubachs, der Lauf der Sonne durch die Ekliptik der zwölf Tierkreiszeichen sei von der tyrischen Priesterschaft als die zwölf Taten des Herakles (Melqart) interpretiert worden, ohne sicheren Anhalt. Immerhin bietet aber der Transfer der Selbstverbrennung des ägyptischen Phoenix auf die Opferstätte des

---

de Ibiza, Semitica 4, 1951/52, 29 (l'ršp mlqrt). Sefarad 16, 351.—Zu der umstrittenen Lesung mlqrt rṣp auf einem tyrischen Siegel des Baʿaljaton (5. Jh.v.) s.E. Lipiński, From Karatepe to Pyrgi. Middle Phoenicean Miscellanea, RSF 2, 1974, 54–55. F. Vattioni, I sigilli fenici, AION 41, 1981, 183 (nr. 25). P. Bordreuil, Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 77–82. P. Xella, D'Ugarit à la Phénicie. Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun, WO 19, 1988, 53–55.

[47] Solá Solé, Sefarad 16, 353. Bresciani, OA 1, 216. Schretter, Alter Orient und Hellas 151–156. Röllig, WZKM 71, 252. Teixidor, RHR 200, 251–254. Fulco, The Canaanite God Rešef 50–52. A.M. Bisi, The Smiting God, in: C. Bonnet-E. Lipiński-P. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 180. E. Lipiński, Resheph Amyklos, in: E. Lipiński (Ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, 87–99.

[48] A. Schulten, Tartessos, Hamburg 1950,^{2} 32–34. van Berchem, Syria 44, 80–87. García-Bellido, RSF 15, 138–139. Y. Hajjar, Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie, ANRW II 18, 4, Berlin-New York 1990, 2279–2281. Vgl. C. Bonnet-Tzavellas, Melqart, Bès et l'Héraclès Dactyle de Crète, in: E. Lipiński-E. Gubel (Eds.), Phoenicia and its Neighbours (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, 237.

[49] Für eine solche Natur tritt ein Morgenstern, VT 10, 141 n. 1. JBL 80, 68–69. Vgl. W. Röllig, Melqart, WdM 1, 1964, 298. Xella, RSF 3, 230.235.—Ablehnend Seyrig, Syria 48, 356.

[50] R. Stadelmann, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten (Probleme der Ägyptologie 5), Leiden 1967, 49. Vgl. Conrad, ZAW 83, 169–170.

[51] Io. Lydus de mens. 4, 67. Macr. sat. 1, 20, 7.12 (Tyros und Gades). Porphyr. περὶ ἀγαλμάτων 8 p. 13* Bidez (= Eus. praep. ev. 3, 11, 25). Stat. silv. 3, 1, 183. M. Santoro, Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus Graecis et Latinis, Milano 1974, 109.116.

[52] Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 79 u. Anm. 69.

göttlichen Herrn der phönizischen Stadt bei Nonnos (Dion. 40, 394–398 T 241) ein weiteres Indiz für die solare Konzeption des Herakles Astrochiton, da der von einem Nimbus oder einer siebenstrahligen Aureole—gleich dem Horus-Harpokrates, dem Helios, dem Chnum-Agathodaimon oder dem Sol der Mithraeen—umgebene Phoenix als Sonnenvogel[54] bereits oben (Kap. II) von den griechischen Zauberpapyri im entsprechenden Kontext präsentiert wurde. Zu diesem Transfer hat Nonnos allem Anschein nach die eben erwähnte, hinsichtlich ihres kultischen Fundaments etwas undurchsichtige Sage von der Selbstverbrennung (αὐτοπύρωσις) des Herakles-Melqart angeregt.[55] Im Zusammenhang damit stellt C. Grottanelli—wohl nicht unberechtigt—eine Beziehung zwischen der nonnianischen Phoenix-Passage, dem uranischen Adler auf dem oben notierten Altar von Tyros sowie auf tyrischen Münzen[56] und dem in den Dionysiaka von Herakles Astrochiton prophetisch befohlenen Opfer des über dem brennenden, schlangenumwundenen Ölbaum auf dem ambrosischen Doppelfelsen ruhenden Adlers (Dion. 40, 493–495 T 242) her und erinnert dabei an den Garuda-Simurġ-Phoenix-Typ des solaren Urvogels im heraldischen Konnex Weltenbaum und Schlange.[57]

Die Phoenix-Partie wird eingerahmt von zwei Komplexen (Dion. 40, 392–393–40, 399–409 T 243), enthaltend eine Demonstration der infolge des auch bei Proklos, Macrobius und Martianus Capella praktizierten Ineinssetzens mit griechischen und orientalischen Gottheiten sich ergebenden Polyonymie des Herakles Astrochiton-Helios.[58] Einige dieser Gottheiten erschienen zudem in den Zauberpapyri mit dem Sonnengott konfundiert, so aus dem zweiten Komplex der

---

[53] van den Broek, The Myth of the Phoenix 300–301. Vgl. Schiffmann, Phönizisch-Punische Mythologie 60.

[54] F. Köberlein, Caligula und die ägyptischen Kulte (Beiträge zur Klassischen Philologie 3), Meisenheim am Glan 1962, 47–48. van den Broek, The Myth of the Phoenix 233–304, bes. 237.247. Tardieu, Trois mythes gnostiques 242. Fauth, Persica 12, 126.

[55] Vgl. Bonnet, Melqart 73–74.

[56] E. Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. Les Perses achéménides, les satrapes et les dynasties tributaires de leur empire, Chypre et Phénicie, Paris 1893, Tb. XXXV fig. 20–23. XXXVI fig. 2.4. Vgl. A. Roes, L'aigle du culte solaire syrien, Rev Arch 36, 1950, 129–146.

[57] OA 11, 54–58. Vgl. Butterworth, The Tree at the Navel of the Earth 86. van den Broek, The Myth of the Phoenix 266–267. Hengel, Judentum und Hellenismus 538 Anm. 223. Fauth, Anatolica 6, 134–135. Persica 12, 123.

[58] Die Gleichsetzungen sind verzeichnet bei Santoro, Epitheta deorum 37–38.

ägyptische Sarapis-Zeus (Dion. 40, 399; s.o. Kap. II S. 74), der delphische Apollon (Dion. 40, 401; s.o.S. 41) und der persische Mithras (Dion. 40, 400; s.o.S. 11).[59] Für den letzteren läßt sich insofern eine Berührung mit dem griechisch-orientalischen Herakles (und demgemäß indirekt auch mit Herakles-Melqart) erkennen, als das Mithraeum von Kumanovo (211 n.Chr.) die Weihung DEO INVICTO und des weiteren eine Darstellung eben dieses Herakles als der gräzisierten Form des iranischen Artagnes-Verethragna[60] enthält,—Begleiter des awestischen Mithra (Yt. 10, 70), mit dem parthischen Kurzschwert (ἀκινάκης) bewaffnet und als DEUS GENITOR INVICTUS qualifiziert.[61] Hinter dem Ἠέλιος Βαβυλῶνος (Dion. 40, 401) verbirgt sich gewiß der babylonische Šamaš (PGM XIXa 13 Σαμας; s.o.S. 30), unter dem Kompositum Σεμεσιλαμ ('Ewige Sonne') den Papyri magicae geläufig (s.o.S. 29); Κρόνος (Dion. 40, 400) meint vermutlich den löwenkopfigen, feurigen und zugleich lichthaften Chronos(Kronos)-Zurvan-Aion der iranisch-chaldäischen Theologie (s.o.S. 24), während Φαέθων πολυώνυμος (Dion. 40, 400) nicht etwa den mythischen Sohn des griechischen Sonnengottes bezeichnen soll, sondern—wie aus Dion. 21, 250–251 (θεὸς... Μίθρης, Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Πέρσιδι) hervorgeht—den 'leuchtenden', vielnamigen Helios-Mithras Invictus der von syrischen und iranischen Einflüssen tangierten Mysterien selbst.[62]

Gegenüber diesem eindeutig solaren Spektrum des zweiten Komplexes akzentuiert der erste mehr uranisch-kosmokratische oder aber erdhaft-fekundative Züge,—ohne natürlich das sonnenhafte Kolorit auszuschließen. Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο (Dion. 40, 392) zielt offenbar auf den babylonischen Götterkönig Bel Marduk mit sowohl vegetationsfördernden als auch richterlich-regulativen und wohl desgleichen lichtbringenden Eigenschaften, wobei sein von den Babyloniern volksetymologisch gedeuteter Name (sum. Amar-utu[k] 'Jungrind des

---

[59] Turcan, Mithras Platonicus 123.

[60] M. Boyce, A History of Zoroastrianisme 2, Leiden 1982, 40–41 pl. VII B 2b. F.A. Penachietti, L'iscrizione bilingue greco-parthica dell'Eracle di Seleucia, Mesopotamia 22, 1987, 169–185. A. Invernizzi, Héraclès à Séleucie du Tigre, Rev Arch 1989, 65–66. D.S. Potter 'Vologeses' IV's War with Rome and the Date of Tacitus' Annales, ZPE 88, 1981, 278–279.285.

[61] Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 236–237. Vgl. H.G. Kippenberg, Vereθraγna, WdM 4, 1982, 459.

[62] H.J. Rose, Mithra-Phaethon chez Nonnus, RHR 105, 1932, 98–101. Vgl. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 21. Clauss, Athenaeum 78, 430 Anm. 28.—van Berchem, Syria 44, 320 n. 10 verweist auf den als Ἡρακλῆς Βῆλος Ἀνείκητος verehrten Ba'al von Askalon (IGRR 1, 1092).—Zu Φαέθων als Beiname des Helios s. Hom. Il. 11, 735. Od. 5, 479. Verg. Aen. 5, 105.

Sonnengottes')[63] eine bestätigende Information über diese Seite seines Charakters erbringt.[64] Der libysche Zeus Ammon (Dion. 40, 392) entstammt einer (sekundären) Synthese[65] aus dem ägyptischen, dem Re wesensnahen, mit ihm verschmolzenen Ur- und Schöpfergott Amun (s.o.S. 65)[66] und dem durch Verbrennung von Kindern besänftigten punischen, im Hannibalvertrag Ζεύς genannten Fruchtbarkeitspender und Feuerherrn Ba'al Ḥammōn/Ḥammān;[67] nach J.M. Solá Solé war er ‘el dios solar por excelencia’, seine Symbole waren der Stier und die von Strahlen umgebene Sonnenscheibe, sein hispanischer Kultort Lixus hieß Mqm Šmš (‘Sonnenstadt’), Münzen von Malaga zeigen seinen Tempel mit der Beischrift ŠMŠ (‘Sonne’).[68] Der bekannte Apisstier (Dion. 40, 393), ursprünglich ein dem Ptah bzw. Osiris nahestehendes kreatives und fruchtbarkeitbringendes Tierwesen, wurde seit dem Neuen Reich dem Horus-Re assimiliert (‘Apis ist Ptah, Apis ist Phre, Apis ist Harsiese’);[69] er trägt daher den Sonnendiskus zwischen den Hörnern. Der ‘arabische Kronos’[70] und der ‘syrische Zeus’ (Dion. 40, 393) endlich sind wohl gräzisierende Wiedergaben des neben der arabischen Allat (griech. Urania) auf einem Altar von Gerasa (236 n.) erscheinenden Šams (‘Sonne’; griech. Zeus-Kronos)[71] und des diesem Götterpaar benachbarten Bel von Palmyra (Tadmor),[72] des Regenten der Planeten im Kreis der Zodiakalzeichen,[73] bzw. des religionsgeschichtlich jüngeren, in Byblos (Gebal), Siʿ(Hauran), Salḫad, Bosra und Simġ ansässigen gemeinsemitischen Baʿal Šamēm/Baʿal Šamīn (‘Herr des Himmels’);[74] beide sind eng verwandt, letzterer—

---

[63] W. Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks (AOAT 213), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1982, 9–12. Vgl. Enuma eliš VI 12. W.G. Lambert, Literary Style in First Millenium Mesopotamia, JAOS 88, 1963, 130.132. A. Sjöberg, Ein Selbstpreis des Königs Hammurabi von Babylon, ZA 54 (NF. 20), 1961, 62. D.O. Edzard, Marduk, WdM 1, 1964, 96. J. Zablocka-P.R. Berger, Ein vollständigeres Duplikat zur Nebukadnezar II-Inschrift VAB 4 Nr. 46, Orientalia NS. 38, 1969, 123/124. W.G. Lambert, The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon, in: H. Goedicke-J.J.M. Roberts (Eds.), Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East, Baltimore 1975, 193–194.—Über die Beziehung des Sonnengottes zum Rind s.J. Friedrich, Hurritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, ZA 49, 1950, 246–254. H.A. Hoffner Jr., A Hurrian Story of the Sungod, the Cow and the Fisherman, in: M A. Morrison—D.I Owen (Eds.), Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honour of E.R. Lacheman 1, Winona Lake/Indiana 1981, 189–194. V. Haas, Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaituraḫ(ḫ)i und ihr literarischer Hintergrund, in: V. Haas (Hrsg.), Hurriter und Hurritisch (Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 21), Konstanz 1988, 134.140 (Anm. 63.65a).

[64] Edzard, WdM 1, 96–97. Vgl. H. Frankfort, Gods and Myths on Sargonid Seals, Iraq 1, 1934, 29. R. du Mesnil du Buisson, Le vrai nom de Bôl, prédécesseur de Bêl, RHR 158, 1960, 147 (Βῆλος—Ζεὺς Βῆλος in Palmyra = Marduk).

[65] S. dazu E. Lipiński, Zeus Ammon et Baal Hamon, in: C. Bonnet-E. Lipiński-M. Marchetti (Eds.), Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, 307–332. P. Xella, Baal Hammon: Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique, Roma 1991, 145–146.

[66] Donner-Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften 1, 22.2, 122–123 nr. 118 (Rās el-Haddāgia/Libyen). Hornung, Der Eine und die Vielen 44–45.85.140–142. Vgl. Dieterich, Abraxas 50–51. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 183 Anm. 160.

[67] O. Eissfeldt, Zeus Ammon, FF 12, 1936, 407–408. N. Avigad, Two Phoenician Votive Seals, IEJ 16, 1966, 245–246. Gese, Die Religionen Altsyriens 205–206. F.O. Hvidberg-Hansen, La Déesse TNT. Une étude sur la religion canaanéo-punique 1, Copenhague 1979, 117–118. Vgl. W. Fauth, in: Heubner-Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien Band V. Fünftes Buch 32–33 (Lit.)—Zu Baal Hammon in Tyros neben Baal Ṣaphon (Amulettinschrift [6.Jh.v.]) s. Bordreuil, Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Ṣaphon à Tyr 82–86. Xella, Baal Hammon 40–41. 157–164.—Zur Bedeutung von ḥmn zuletzt H.J.W. Drijvers, Aramaic Ḥmn and Hebrew ḥmn: Their Meaning and Root, JSS 33, 1988, 165–179 (gegen H. Ingholt, Le sens du mot Hammân, in: Mélanges R. Dussaud 2, Paris 1939, 795–802). S. jedoch K. Galling, Ba'al Hammon in Kition und die Ḥammanîm, in: Wort und Geschichte. Festschrift K. Elliger (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973, 65–70. Hvidberg-Hansen, La Déesse TNT 1, 127–129 (zu ḥmm 'brennen' mit Bezug auf die Kinderopfer). Vgl. N.W. Waldman, Words for 'Heat' and their Extended Meanings, GrazCollStud 3, 1974, 42–48. Xella, Baal Hammon 39.87.169–225.230 (Lit.).

---

[68] Solá Solé, Sefarad 16, 346. J. Ferron, Le caractère solaire du dieu de Carthage, Africa 1, 1966, 41–63. Vgl. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes 175 und die Vorbehalte von Xella, Baal Hammon 112 u.n. 21.127.210.

[69] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 48.

[70] Zu solaren Zügen des Kronos s. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 179–180.185–186. Weber, ARW 19, 334. F. Boll, Kronos-Helios, ARW 19, 1916/19, 342–346. F. Cumont, Les noms des planètes chez les Grecs, AC 4, 1935, 21–22. W. Fauth, Kronos, KlP 3, 1969, 362–363. Vgl. Szilagyi, AAH 5, 68. Xella, Baal Hammon 127 n. 80 (Altar von Beyrouth mit Inschrift Κρόνου Ἡλίου βωμός [J.P. Rey-Coquais, Inscriptions grecques et latines de la Syrie VI, Paris 1967, 71]).

[71] O. Eissfeldt, Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit (AO 40), Leipzig 1941, 26–27. Sourdel, Les cultes du Hauran 36. M. Höfner, Allāt, WdM 1, 1964, 423. Vgl. Rose, RHR 105, 101. M. Gawlikowski, Allat et Baalshamin, in: Mélanges d’histoire ancienne et d’archéologie offerts à P. Collart, Lausanne 1976, 198–200 (Šams in Palmyra). T. Seidensticker, Zur Frage eines Astralkultes im vorislamischen Arabien, ZDMG 136, 1986, 503–507. S. Krone, Die altarabische Gottheit al-Lāt (Heidelberger Orientalistische Studien 23), Frankfurt a.M.-Berlin 1992, 127.

[72] Eissfeldt, Tempel und Kulte 73–79.83–90. R. Dussaud, La pénétration des Arabes en Syrie avant l’Islam, Paris 1955, 101–104. J. Teixidor, The Pantheon of Palmyra (EPRO 79), Leiden 1979, 12–14 (zur Sonderform Bel Ḥamon). Vgl. ferner H.J.W. Drijvers, Das Heiligtum der arabischen Göttin Allât im westlichen Stadtteil von Palmyra, Antike Welt 7, 1976, 28–38. O. Eissfeldt, Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter, OA 5, 1966, 173 (Ζεὺς Βῆλος in einer griechisch-palmyrenischen Bilingue).

[73] H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria 14, 1933, 258–259 fig. 5.

[74] Eissfeldt, Tempel und Kulte 18–19.79–80.90–92.127–129. Sourdel, Les cultes du Hauran 19–31. Dussaud, La pénétration des Arabes 97–101.—Den Nachweis, daß Baʿal Šamem identisch mit El (Kronos) ist, hat R.A. Oden, Baʿal Šamem and

wie sein Name aussagt—Himmels- und Wettergott, aber ebenfalls Regen- und Fruchtbarkeitsbringer (Attribute: Blitzbündel, Stier, Ährenbüschel), dem phönizischen Astrochiton gleich Lenker der Gestirne mit den Wahrzeichen der Himmelskugel und des Adlers, in Palmyra mit Aglibol (Mond) und Malakbel (Sonne) zu einer Dreiheit vereint,[75]—so wie Bel als Kosmokrator den Jarhibol (Sonne) und den Aglibol (Mond) zur Seite hat.[76]

Es tritt aufgrund der vorgenommenen Zuordnungen demnach zutage, daß der Herakles-Melqart des Nonnos entsprechend dem ihm vom Dichter verliehenen Epithet Ἀστροχίτων ('der im Sternengewand') zum einen den Rang eines hypersolaren uranischen Deus supremus zugewiesen erhält,[77] wie ihn—allerdings stets in einer gewissen Korrelation zum Sonnengott—auch die Zauberpapyri kennen (Kap. II o.S. 90); die darauf basierende onomastische (und damit auch essentielle) Absorption von mannigfachen wesensähnlich angelegten griechischen und orientalischen Göttern hat übrigens im Lauf der Entwicklung bei dem Melqart von Tyros tatsächlich stattgefunden (Nergal, Ešmun, Rašap, Osiris, Poseidon, Adonis),[78] und S. Ribichini wollte sogar die in der phönizisch-etruskischen Bilingue von Pyrgi vorkommenden 'Sterne (hkkbm)[79] für dessen kosmisch-astrale Dimension ins Feld führen.[80] Gleichwohl ist auf der anderen Seite jedoch nicht zu übersehen, daß diese pantheistische Ausweitung bei Nonnos aus den speziellen Wirkmöglichkeiten und Tätigkeiten des Helios heraus er-

---

El, CBQ 39, 1977, 457–473 geführt. Vgl. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia 50–54. Niehr, Der höchste Gott 141–147.

[75] Eissfeldt,Tempel und Kulte 83–90. F. Cumont, L'autel palmyrénien du Musée du Capitole, Syria 9, 1928, 101–109 Tf. XXXVIII–XXXIX. Gese, Die Religionen Altsyriens 226–227. Gawlikowski, Allat et Baalshamin 197–203. M. Gawlikowski-M. Pietrzykowski, Remarques sur les sculptures du temple de Baalshamin à Palmyre, Syria 57, 1980, 448–449. Gawlikowski, Les dieux de Palmyre 2641–2658 (Lit.).

[76] H.J.W. Drijvers, The Syrian Cult Relief, in: Visible Religion. Annual for Religious Iconography VII: Genres in Visual Representations, Leiden 1990, 72.

[77] Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 92–93. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 12.

[78] S. Ribichini, Per una riconsiderazione di Adonis, RSF 7, 1979, 171–172. Baslez, Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce: Les divinités marines 299.303. Ribichini, Poenus Advena 55.

[79] G. Garbini, Considerazioni sull'iscrizione punica di Pyrgi, OA 4, 1965, 46–50. S. Ferron, La dédicace à Astarte du roi de Caere Tiberie Velianas, Le Muséon 81, 1968, 523–535. A. van den Branden, L'inscription punique d'Eryx, CIS 135, OLP 12, 1981, 152–155. W. Fauth, Himmelskönigin, RAC 15, 1989/90, 224.

[80] Ribichini, Melqart nell'iscrizione di Pyrgi?, in: Saggi Fenici I, 41–47. Poenus Advena 49 u.n. 33. S. aber Bonnet, Melqart 74.

folgt, die nach der unmißverständlichen Anrede (Dion. 40, 370 Ἥλιε) vom ersten Abschnitt des Hymnos (Dion. 40, 369–391 T 244) gewürdigt werden: Der 'Führer des Kosmos' (Dion. 40, 369; vgl. Hymn. Orph. 8, 11. PGM IV 447; s.o.S. 3.35) ist an erster Stelle Schützer und Hüter des menschlichen Lebens (Dion. 40, 370), und zwar indem er mit der Fahrt seiner flammenden Sonnenscheibe über das Himmelsgewölbe den zyklischen, gleichmäßigen Ablauf des Jahres bestimmt[81] und dadurch den Menschen, ob jung oder alt, die organisch gestaltete Dauer des Daseins verleiht (Dion. 40, 371–374),[82] des weiteren, indem er die Folge der Jahreszeiten regelt (Dion. 40, 379–380)[83] und innerhalb ihrer Abfolge die für die Ernährung und Erhaltung der Sterblichen unerläßlichen, weil das vegetative Wachstum fördernden meteorischen Erscheinungen des Taus, der Wärme und des Regens auftreten läßt (Dion. 40, 386–391).[84]

Nonnos weiderholt hier im Grunde, was er zwei Bücher zuvor bereits in der Ansprache des Helios an seinen Sohn Phaethon hatte verkünden lassen. Das betrifft sowohl den Zeitlauf und den Reigen der vier Horen (Dion. 38, 234–238) als auch die darin enthaltenen, von der Fahrt des Gottes durch die verschiedenen Sternbilder des Himmels ausgelösten nährenden und belebenden Gaben der Natur (Dion. 38, 269–286). Selbst der die Abhängigkeit der Selene vom Sonnengott hervorhebende Passus (Dion. 40, 375–378) bedient sich der schon Dion. 38, 380–381 verwendeten genetischen Metaphorik: das 'Feuer' des Mondes leitet sich von den 'gebärenden' Strahlen der Sonne ab; so ist Helios dessen Erzeuger und 'Geburtshelfer' (μαῖα) zugleich.[85] Diese Metaphorik führt folgerichtig dazu, daß sich—sozusagen als Äquivalent zu dem Redintegrationsmotiv der Phoenix-Episode (Dion. 40, 394–398; o.S. 174–175)—der zweite Komplex der Astrochiton-Identitäten um die Figur des Γάμος ('Hochzeit') erweitert, dessen seltsame doppelte Genese durch Eros und Zeus von Begriffen agrarischer Fertilität und animalischer Sexualität geprägt ist (Dion. 40, 402–406 T 243). Hier liegen alte kosmogonische Grundmuster vor, geknüpft an die Namen der aus der Orphik bekannten primordialen Potenzen Eros und Zeus (Kap. I S. 5.21). Die Befruchtung der Erde durch die 'Schwertspitze' des Blitzes und den 'Samen' des Regens[86] erinnert zudem an die Vermählung von Zeus (Ζάς) und Ge (Χθονίη) bei Pherekydes von Syros, wo es wörtlich heißt τὸν γάμον ποιεῦσιν (fr. 2 p. 48 D. Kr.) und wo sich Zeus in (den kosmogonischen) Eros[87] verwandelt, um als δημιουργός 'Einmütigkeit und Liebe' der gegenstrebigen Stoffe herbeizuführen, 'Selbigkeit' (ταυτότητα) und 'Einheit' (ἕνωσιν) allen Geschöpfen 'einzusäen'.[88] Der Dithyrambendichter Philoxenos von Kythera (5. Jh. v.) hatte sein Hochzeitslied (ὑμέναιος) mit der eulogischen Zeile Γάμε θεῶν λαμπρότατε eingeleitet.[89] Den lichthaften Stifter hochzeitlicher Vereinigung auf allen Ebenen des Seins konnte der Epiker Nonnos zur Verdeutlichung des Prinzips der kreativen, harmonisierenden und konservierenden Kräfte des solaren Pantheos ebenso als dessen Hypostase einführen wie zum Abschluß des Hymnos den schmerzlindernden und lebenerhaltenden apollinischen Paian/Paion (Dion. 40, 407), von den orphischen Hymnen (Hymn. Orph. 8, 12.34, 1; o.S. 4) und den magischen Texten (PGM II 7–8. 83; o.S. 41) in gleichem Sinne aufgefaßt.

---

[81] Vgl. Hymn. Orph. 8, 11. PGM IV 439. Procl. hymn. 1, 6. Nonn. Dion. 38, 114. Fauth, Eidos Poikilon 172.

[82] Vgl. Hymn. Orph. 8, 18. PGM II 88. IV 1281.

[83] Vgl. Hymn. Orph. 8, 10. Procl. hymn. 1, 11–12.—Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis verweist auf Callim. hymn. 6, 120–123 und sieht darin die Vorlage für diese Verse.

[84] Vgl. Hymn. Orph. 8, 12.14.16. PGM IV 440–441.

[85] Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 14–15.

Wenn der harmonisierende und kreative Akt der 'Hochzeit' durch die Syzygie von Melqart und Aštart,[90] der Hinweis auf die Kompetenz des göttlichen Heilers in der Prosopographie des Melqart-Herakles durch Ešmun (CIS I 16, 6 Ešmun-Melqart)[91] ihre faktische Rechtfertigung findet, so führt die darauffolgende Identifizierung mit dem 'bunten Aither' (Dion. 40, 407–408) zu der feurigen, blitzenden und strahlenden Epiphanie des tyrischen Gottes zurück (Dion. 40, 413–

---

[86] Vgl. Nonn. Dion. 14, 199–202.

[87] Vgl. Hesiod. theog. 120–122. M.L. West, Hesiod Theogony, Oxford 1966, 195–196.

[88] Pherec. Syr. fr. 3 p. 48 D.-Kr. (= Procl. in Tim. 32 C II p. 54, 28 D.).

[89] FLG III 614 Bgk. (= Athen. dipn. I 6 A p. 12 K.).

[90] Vgl. Lipiński, La fête de l'envelissement 48. J.G. Février, A propos du Hieros Gamos de Pyrgi, JA 253, 1965, 11–13. Remarques sur l'inscription punique de Pyrgi, OA 4, 1965, 180.

[91] W.W. Graf Baudissin, Adonis und Ešmun, Leipzig 1911, 243.275–282. M. Snycer, Notes sur le dieu Ṣid et le dieu Ḥoron d'après les nouvelles inscriptions puniques d'Antas (Sardaigne), Karthago 15, 1969/70, 74. Vgl. Barré, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia 76. W. Fauth, Ešmun, KlP 2, 1967, 373. P. Bordreuil, Le dieu Eshmoun dans la région d'Amrit, in: E. Lipiński-E. Gubel (Eds.), Phoenicia and its Neighbours (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, 230.

415 T 245),[92] und P. Walcot hat mit Recht das Weltgewand (πεποικιλμένον φᾶρος) des Pherekydes zu dem Sternenkleid des Astrochiton bei Nonnos in Vergleich gesetzt, zudem den astronomisch-kosmologischen Hintergrund (Dion. 40, 408–409 T 243) für dessen Namen zusammengehalten mit dem Herrn von Tyros als Αἰθὴρ ποικίλος einerseits und seinem Auftreten im 'bunten Gewand, dem Symbol des Aither, dem Abbild des Kosmos' (Dion. 40, 416 T 245) andererseits.[93]

Ein Rückblick auf die hier vorgenommene Inspektion des Astrochiton-Hymnos führt zu folgenden Feststellungen:

1. Es liegt ein hymnisierendes poetische Gebilde von individueller, durchaus eigenwilliger formaler Gestaltung innerhalb eines epischen Kontextes vor. Dabei sind gewisse für die Verbindung von ὕμνος κλητικός und ὕμνος φυσικός gültige Regeln durchaus beachtet und bestimmte, bei orphischer, magischer und neuplatonischer Hymnenbildung greifbar gewordene Elemente ideeller oder motivischer Art zumindest ansatzweise eingebracht.[94]

2. Die solare Profilierung ist unverkennbar und beherrscht den gesamten ersten Teil des dem Dionysos in den Mund gelegten Enkomions. Sie wird durch die zahlreichen synkretistischen Identifikationen mit anderen Gottheiten keineswegs gemindert, sondern wie bei den orphischen, magischen und neuplatonischen Hymnisierungen des Sonnengottes in dem Sinne verstärkt, daß eine Aufhöhung zum uranischen, alle Gestirnsphären des Universums umfassenden Kosmokrator stattfindet, welcher meteorische, demiurgische und biogenetische Aktivitäten entwickelt und dabei die Erscheinungsweisen strahlender Tageshelle (Dion. 40, 415.574) und nächtlicher Bestirnung (Dion. 40, 367) miteinander verbindet (Dion. 40, 416–417 T 245).

3. das reale kulthistorische Fundament der von dem griechisch-orientalischen Verfasser unternommenen poetischen Verherrlichung und Ausmalung, die Existenz und Eigenart der Verehrung des phönizischen Melqart-Herakles in Tyros, wird aus dem Hymnos selbst nur noch verschwommen ablesbar, da solare Eigenschaften des Melqart nicht primär waren und sich erst über das Phänomen des sakralen

---

[92] Vgl. Hymn. Orph. 5, 4–5 (ὑψιφανὴς Αἰθὴρ . . . ἀγλαὸν ὦ βλάστημα σελασφόρον, ἀστεροφέγγες).

[93] P. Walcot, The Comparative Study of Ugaritic and Greek Literature, UF 1, 1969, 117. Vgl. Ch. Picard, Sacra Punica. Étude sur les masques et rasoirs de Carthage, Karthago 13, 1967, 111.

[94] Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 27–28.

Feuers (Dion. 40, 369) nachträglich herausbilden konnten. Die kurz darauf von Nonnos gegebene mythistorische Reminiszenz der Stadtgründung vom Meer her unter Hineinnahme einiger für die indigene Sakralsymbolik typischer Details (Doppelfelsen, Ölbaum, Adler, Schlange, flammendes Opfergefäß) erweckt jedoch den Eindruck, daß eine—wenn auch gewiß begrenzte—Kenntnis der kultgeschichtlichen Daten vorhanden war.

ABSCHLUSS

GENERELLE SYMPTOME DES SOLAREN SYNKRETISMUS IN DEN VORGELEGTEN LITERARISCHEN ÄUSSERUNGEN ANTIKER MYSTIK, MAGIE, PHILOSOPHIE UND EPIK

Nachdem in den vorausgegangenen vier Kapiteln jeweils eine vorläufige Zusammenfassung der beobachteten Fakten und Vorstellungen erfolgt ist und somit Teilergebnisse gewonnen wurden, bleibt es übrig, die gemeinsamen und die besonderen Merkmale der in den genannten Literaturzweigen jeweils zum Vorschein gekommenen solaren Synkretismen zu notieren und—soweit möglich—zu beurteilen. Folgende Feststellungen können getroffen werden:

1. Es handelt sich in allen Fällen nicht um Dokumente eines offiziellen Sonnenkults. Infolgedessen können Einwirkungen damals existenter solarer Kultgepflogenheiten allenfalls mittelbar oder peripher zur Geltung gelangen. Es ist daher auch nicht vorrangig bedeutsam, ob H. Seyrig mit Recht das konventionelle Bild der vorderorientalischen Einflüsse bei der Ausbreitung und Genese eines rituell gebundenen solaren Synkretismus durch Verlagerung des Schwerpunkts von den syrischen[1] auf die nach Syrien eingedrungenen arabischen Sonnengottheiten modifiziert und im übrigen die Wirksamkeit astrologischer Symbolik für die Vielzahl der Abbildungen des Sonnengottes in syrischen Tempeln proklamiert hat.[2] Desgleichen bildet die staatspolitische Seite der während des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts im Rahmen des Imperium Romanum expandierenden Sonnenverehrung mit der Institution des Helios Sol Invictus zum Schutzpatron von Kaiser und Reich[3] nur die äußere Folie für Julians mystisch-philosophische Heliolatrie, so daß es von sekundärer Bedeutung ist, wenn dieser Staatskult seine Impulse entwicklungsbedingt zum geringeren Teil aus den in der Einleitung (o.S. xvii) dargebotenen rituellen Relikten oder ideellen Ansätzen der 'klassischen' Aera antiker Religion und Philosophie bezogen hat, zum größeren hingegen

---

[1] Vgl. F. Cumont, Deux autels de Phénicie, Syria 8, 1927, 163–168. H. Seyrig, La triade héliopolitaine, Syria 10, 1929, 340–348.

[2] Le prétendue syncretisme solaire syrien 147–151.

[3] L'Orange, SO 14, 89–92.

wohl aus der nachhaltigen Infiltration astrologischer und solartheologischer Anschauungen, Lehren und Praktiken des hellenisierten Vorderen Orients.[4]

2. Die aus den einzelnen Kapiteln entnehmbaren Aktionen und Qualitäten des Sonnengottes sind durchweg ableitbar aus seiner originären kosmischen Essenz und weisen daher Gemeinsamkeiten auf: sensuelle wie spirituelle Erhellung, Kontrolle über die oberen und unteren Regionen der Welt, materiale und geistige Kreativität, demiurgische und nutritive, somit lebenerzeugende und -erhaltende Funktionen, Schicksalslenkung bei permanenter Wahrung von Recht und Ordnung.

Besondere Akzente werden gesetzt:

a) von dem mythologischen Mystizismus der Orphik mit der Annäherung an die Ur- und Allgottheit Phanes-Zeus-Pan sowie mit dem in der Personalunion Helios-Apollon-Pan repräsentierten akustischen Phänomen der kosmischen Harmonie (αὐλός, συριγμός); daraus ergibt sich die Neigung zu einem primordialen Pantheismus, allerdings ohne Verzicht auf die Beibehaltung tradierter mythischer Gottgestalten (Eros, Dionysos, Chronos-Kronos u.a.).

b) von der mystisch-magisch getönten 'Mithrasliturgie' mit dem Entwurf einer in Helios-Apollon-Mithras als kosmoslenkender uranischer Lichtpotenz personalisierten aionischen Wesenheit pantheistischer Ausrichtung, die an den iranisch-mithrischen Zurvan-Chronos (Kronos)-Aion und den ägyptisch-hellenistischen Agathodaimon-Aion heranführt.

c) von den griechischen Zauberpapyri durch die Assimilation an den ägyptischen Re mit seiner ambivalenten Zuständigkeit für Tag und Nacht, Ober- und Unterwelt, seiner ephemeren Metamorphose vom Kind am Morgen (Horus-Harpokrates) zum Greis am Abend (Atum) und seiner zum Teil theriomorph ansichtig werdenden Gestaltenvielfalt,[5] andererseits an den Urgott Amun-Kmeph-Chnum (Šai-

---

[4] Cumont, La théologie solaire 447–451. Eissfeldt, Tempel und Kulte 36–50. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 101–102.104–105. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, 507–519 (Belege). J. Gagé, Basileia. Les Césars, les rois d'Orient et les 'Mages', Paris 1968. Vgl. Lipiński, OLP 22, 57–72 (Lit.).

[5] Vgl. J. Bergman, Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übertragung, in: S. S. Hartman (Ed.), Syncretism, Stockholm 1969, 215.— Für das ältere Ägypten s.die kritische Stellungnahme von Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus 87–108 (vgl. Kap. II Anm. 179).

Psois-Agathodaimon) mit seiner erdhaft-dunklen und zugleich schöpferischen Charakteristik (Urwasser, Urhügel); des weiteren durch die offenbar jüdischen Anteilen zuzuschreibende Integration auf wechselnden Rangstufen in das vielnamige Engelpantheon und die den Merkabah-Visionen ähnelnde Himmelsstruktur (Firmamente, Thronsitze, 'Gemächer') eines solar angehauchten Jao-Jahwe, der als kosmischer Pantokrator und hyperkosmischer Pantheos das superlativische Appellativ 'Aion des Aions' erhält,—Symbol unbegrenzter Dilatation in Zeit und Raum.

d) von der neuplatonischen Philosophie durch die Plazierung im Mittelpunkt eines vertikalen trichotomischen Schemas kosmisch-hyperkosmischer Seinsmächte als Mittelglied (μεσίτης) der metaphysischen Kette von einem nahezu völlig verblaßten, unanschaulich und auch untätig gedachten transzendenten Deus supremus zu einer vordergründig sichtbaren, materialen aber gleichwohl göttlichen Inkorporation des intramundanen Tagesgestirns und als intellektualer Nukleus einer Reihe mythisch inhaltsleer gewordener, zu Deckbezeichnungen für abstrakte Kraftbegriffe reduzierter, dem Helios horizontal zugeordneter olympischer Götter, schemenhaft resorbiert von einem aus der Synthese von Philosophie und Theurgie gespeisten heliozentrischen Synkretismus.

e) von dem religiös motivierten Großgedicht eines zwischen Heidentum und Christentum sich bewegenden spätgriechischen Epikers aus Ägypten durch die episodenhafte Rezeption theologischer Reflexe eines real existierenden gräkophönizischen Mischkults (Herakles-Melqart) und gewisser Bestandteile der ihm anhaftenden synkretistischen Aitiologie bei gleichzeitiger dichterischer Umsetzung und Erweiterung zu einem Gesamtbild poetischer Phantasie, dessen Details jedoch nirgends disparat oder willkürlich fingiert erscheinen.

3. Indem auf den griechischen Helios unter den angegebenen religions- und geistesgeschichtlichen Bedingungen in den hier ausgewählten literarischen Werken die Namen und damit nicht selten auch Wesensgehalte anderer Gottheiten übertragen werden, so daß eine gegenseitige Berührung oder sogar Durchdringung stattfindet, weitet sich seine eigene Entität pantheistisch aus; er gewinnt den Rang und das Volumen eines Weltherrschers, der in seiner Omnipotenz den Kosmos selbst umfaßt und in sich begreift.[6]

Der solchermaßen gewonnene Zuwachs an universaler Macht und

---

[6] Vgl. Heitsch, Hermes 88, 153–155.

Bedeutsamkeit des Helios hat auf der anderen Seite zur Folge, daß nicht nur die ihm ursprünglich von der religiösen Imagination verliehene personale Substanz sich—zumindest zeitweilig und unter bestimmten Umständen—vermindert oder gar aufzulösen beginnt, sondern auch die der mit ihm konfundierten Götter, ungeachtet ihrer unterschiedlichen Profile und Herkunftsbereiche. Die Tendenz zu einer pantheistischen Vereinheitlichung in einem überdimensionalen Gottwesen führt auf dem philosophischen Sektor zu einem Verblassen der lebendigen mythischen Konturen unter dem Einfluß eines mehr oder weniger komplizierten, von Abstraktion geprägten metaphysischen Gedankengebäudes, auf mystisch-magischem Gebiet zu einer weitgehenden Austauschbarkeit und Akkumulationsfähigkeit göttlicher Namen und Figuren, zum Verlust der primär daran geknüpften, historisch fixierten numinosen Besonderheit, Unverwechselbarkeit zugunsten einer höchstmöglichen Erweiterung und Vervollständigung der alle Einzelgestalten vereinnahmenden pantheistischen Dynamis.[7]

Das gilt nach den hier gemachten Beobachtungen im ersteren Falle auf verschiedenartige Weise für die späte Orphik und den Neuplatonismus, im zweiten für die spätantike Magie und—soweit astromagische oder sonnenmythologische Faktoren auftreten—für die Tyros-Episode des nonnianischen Epos. Bezüglich der antiken Zauberliteratur und der ihr vorausliegenden, magisch affizierten ägyptischen Religion ist aber zu bemerken, daß ihre Neigung zur Theokrasie selten endgültige und allgemeinverbindliche Identifikationen zustandebringt, daß vielmehr angesichts der Fluktuation von Göttermythen und Theologemen samt den darin agierenden göttlichen Personen bereits im alten Ägypten häufig transitorische oder milieu- bzw. situationsbegrenzte Gleichsetzungen ohne Identitäts- und Selbständigkeitsverlust ('Einwohnungen') vorkamen[8] und daß die griechischen Zauberpapyri offenbar weitgehend auf der Linie dieses Verfahrens liegen. Unter solchen Voraussetzungen lösen sich scheinbare Widersprüche oder Inkongruenzen,—etwa wenn der griechische Helios mit dem sonnenhaften Mithras als wesenseins, dann aber wieder als zwar verwandt, aber personal getrennt aufgefaßt erscheint[9] oder wenn der tyrische Herakles Astrochiton von der epischen Schilderung bald dem

---

[7] Heitsch, Hermes 88, 157.

[8] Morenz, Ägyptische Religion 148. Vgl. Bonnet, ZÄS 75, 40–52. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis III. Hornung, Der Eine und die Vielen 82–90.

[9] Vgl. Cumont, La théologie solaire 476. Syria 14, 381–384. Clauss, Athenaeum 78, 426–429.

Sonnengott (Helios), bald dem sternenbedeckten Himmel (Uranos-Astraios) adaptiert wird.[10] Die ungehemmte Kombination selbst antagonistischer Figuren wie Horus und Seth weist auf einen okkasionell akkumulierenden, vorwiegend onomastisch operierenden Synkretismus unter der Zielsetzung einer maximalen Konzentration magischer Potenzen.

4. Die von orphischer Esoterik, gräkoägyptischer Magie und chaldäisch-neuplatonischer Theurgie auf jeweils besondere Art in Anspruch genommene, hymnisch oder inkantatorisch herausgehobene Gestalt des synkretistisch angereicherten und zugleich verfremdeten Sonnengottes gibt sich als Inbild und Sinnträger einiger vorherrschender, aus der sozialen und kulturellen Entwicklung begründbarer Züge der antiken Spätepoche zu erkennen:

a) des Ineinanderfließens und Korrespondierens ursprünglich gesonderter spiritueller oder religiöser Traditionen in Richtung auf eine universale Imago mundi;

b) des Strebens nach Daseinsbewältigung auf der Basis kosmischer Sympathie durch ein magisch gesteuertes Konglomerat göttlicher und dämonischer Mächte;

c) des Versuchs der mystisch-philosophischen Verknüpfung transzendenter und immanenter Kraftzentren durch die symbolische Zusammenschau in einer integrativen göttlichen Größe, die sowohl sensuell erfaßbar, 'augenscheinlich' (Sonne—Lichtspender—Himmelskörper) als auch rational abstrahierbar (Sonne—Lichtquelle—Idee), den gemeinsamen Nenner für die Dualität der diesseitigen und der jenseitigen Welt abzugeben vermochte und daher zur Anbahnung einer einheitlichen und ganzheitlichen Gottesvorstellung geeignet war.

---

[10] Vgl. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 1, 255–258.540–541. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis 9–10. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology 236–237. Fauth, Eidos Poikilon 172.

APPENDIX

DER BEZUG ÄGYPTISCHER UND VORDERORIENTALISCHER SONNENGOTTHEITEN ZU RECHTSWAHRUNG, UNTERWELT, MAGIE UND KÖNIGTUM

Unter den von der synkretistischen Sonnentheologie der Spätantike durchweg für Helios reklamierten Kompetenzen gibt es einige, die bereits in den Religionen Ägyptens, Vorderasiens und Anatoliens den jeweiligen Sonnengottheiten zu früher Zeit eigentümlich waren und somit zum primären Bestand der Anschauungen vom Wesen und Wirken des allseits sichtbaren, allenthalben deifizierten und kultisch verehrten Zentralgestirns gerechnet werden können.

a. Dem ägyptischen Horus-Re, dem sumerischen Utu bzw. dem babylonischen Šamaš und dem hethitischen Ištanuš war von jeher das—gelegentlich auch bei dem griechischen Helios seit Homer noch sichtbar werdende—Amt eines Hüters der Gerechtigkeit beigelegt,[1] manchmal eingebettet in den umfassenderen Aufgabenkreis eines 'Hirten der Menschheit' (CTH 372 ^{D}UTU-uš ḫum[andaš] ^{LU}SIPA-ŠUNU)[2].

---

[1] Erman, ZÄS 38,17. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 46–47. A. Scharff, Ägyptische Sonnenlieder, Berlin 1922, 78. G. Nagel, Un aspect de la religion de l'ancienne Égypte, RThPh NS.23, 1935, 313–314. J. Spiegel, Der Sonnengott in der Barke als Richter, MDAIK 8, 1939, 201–206. G. Nagel, Le culte de Soleil dans l'ancienne Égypte, ErJb 10, 1944, 28–32. Szilagyi, AAH 5, 69.—A. Falkenstein-W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich-Stuttgart 1953, 221–222.247. G. Dossin, Une lettre de Iarîm-lim, roi d'Alep à Iašub-Iaḫad, roi de Dîr, Syria 33, 1956, 63–66. S. N. Kramer, Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts, Iraq 22, 1960, 63–66 n. 10. Castellino, OA 8, 6/7.8/9.10/11.30. Güterbock, JAOS 78, 237.244. R. Kutscher, Utu prepares for Judgement, in: Kramer Anniversary Volume (AOAT 25), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1976, 305–309. W. Fauth, Sonnengott und Königliche Sonne bei den Hethitern, UF 11, 1979, 247–249. Vgl. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments 31–34.

[2] E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Leipzig 1918, 23–24. Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 241.317 (nr.53, 3).—E. Tenner, Zwei hethitische Sonnenlieder, in: Kleinasiatische Forschungen 1, Weimar 1930, 390. Güterbock, JAOS 78, 243.245. Fauth, UF 11, 247–248. G. Beckman, Herding and Herdsmen in Hittite Culture, in: E. Neu-Chr. Rüster (Hrsg.), Documentum Asiae Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten, Wiesbaden 1988, 42–43.—Eine umfassende und tiefgreifende Darstellung des vorderasiatischen Sonnengottes als Richter und Retter bei B. Janowski, Rettungsgewißheit

Šamaš hieß 'Herr des Rechts' (bēl DI.KUD.DA)[3]; das bedeutete, er war Vergelter des Unrechts,[4] ebenso aber offiziell Vorsitzer des Gerichts (^{D}UTU EN DI.KU$_5$).[5] Seine Rechtsprechung erstreckte sich auf den gesamten Kosmos und schloß die Garantie von Eiden und Verträgen ein.[7] Ähnlich umfassend stellt sich die juridische Zuständigkeit des 'Himmelskönig' (LUGAL *ŠAMĒ*) titulierten Sonnengottes der Hethiter dar (KUB XXXVI 83 I 13–14),[8] vor dessen Tribunal in Sippar die Brüder 'Gerecht' und 'Schlecht' des Appu-Märchens treten.[9] Wenn die Anrufung des Sonnengottes anläßlich eines

---

und Epiphanie des Heils I: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989, 31–179.

[3] I.J. Gelb-B. Kienast, Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. (Altorientalische Studien 7), Stuttgart 1990, 380 (Z. 43–44).

[4] Gelb-Kienast, Die altakkadischen Königsinschriften 77 (Z. 47–63). Vgl. W.G. Lambert, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, JNES 33, 1974, 274/275. G. Wilhelm, Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich, in: V. Haas (Hrsg.), Hurriter und Hurritisch. Konstanzer Altorientalische Symposien II (Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 21), Konstanz 1988, 46–47 (Inschrift des Atal-sen)

[5] CBS 12578 r.1. E. Leichty, A *TAMĪTU* from Nippur, in: T. Abusch-J. Huehnergard-P. Steinkeller (Eds.), Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta/Georgia 1990, 301–302.

[6] T. Abusch, Alaktu and Halakah. Oracular Decision, Divine Relation, HThR 80, 1987, 22.27 (Maqlû I 14 Šamaš dajjān šamê u erṣeti dajjān mūti u balāti attāma 'Šamaš, der Richter des Himmels und der Unterwelt, der Richter der Toten und der Lebenden bist du'). Vgl. Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 318 (nr. 53, 5). D.J. Wiseman, The Alalakh Tablets, London 1953, 28/30 (Z.77). A. Goetze, An Old Babylonian Prayer to the Divination Priest, JCS 22, 1968/69, 25–29. V. Korošec, Die Götteranrufung in den keilschriftlichen Staatsverträgen, Orientalia NS. 45, 1976, 123–124. S. Parpola, The Forlorn Scholar, in: F. Rochberg-Halton (Ed.), Language, Literature and History: Philological and Historical Studies presented to E. Reiner, New Haven 1987, 258/259.

[7] G.R. Castellino, The Šamaš-Hymn: A Note in its Structure, in: Kramer Anniversary Volume (AOAT 25), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1976, 72. B.J. Foster, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature 2, Bethesda/Maryland 1992, 537.540–542. Vgl. K.R. Veenhof, Aššum Šamaš 'By Šamaš' and Similar Formulas, JCS 30, 1978, 186–188.

[8] Vgl. Tenner, Zwei hethitische Sonnenlieder 390 (Z.15–17). Güterbock, JAOS 78, 237.240–242.244. H. Otten, Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthaljas IV. (StBoT Beiheft 1), Wiesbaden 1988, 24/25 (III 81).—Auch die Sonnengöttin von Arinna (^{D}UTU ^{URU}A-ri-in-na) ist KUB XXIV 3 I 34–35 'Herr des wahren Gerichts' (ḫa-an-ta-an-da-ša-az [ḫa-a]n-ni-eš-na-as Én-aš). J. Tischler, Das hethitische Gebet der Gassulijawija. Text, Übersetzung, Kommentar (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 37), Innsbruck 1981, 30.

[9] J. Siegelová, Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus (StBoT 14), Wiesbaden 1971, 16.22–23. Vgl. I. Wegner, Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien. Hurritologische Studien III (AOAT 36), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1981, 66.73.

Vertragsabschlusses wie dem zwischen Ebla und Abarsal[10] oder im Text einer Gründungsinschrift wie auf der Bronzetafel von Samarra[11] mit einer Fluchformel verbunden ist, zeigt sich ein Kontakt mit der magischen Sphäre. Wenn dem Papyrus Anastasi (II 6, 6–7) zufolge die Feinde des ägyptischen Sonnengottes Amun-Re dem 'Aufgang der Sonne' im Osten überwiesen werden, um dort die Strafe durch das Feuer seines heißen Gestirns zu erleiden, die Gerechten aber dem Westen, der Sphäre des Totenreiches,[12] so verknüpft sich mit der Vorstellung vom Vergelter, Richter und Strafvollstrecker Re der Hinweis auf seine Affinität zum Jenseitig-Unterweltlichen.

b. Durch den allenthalben beobachtbaren regelmäßigen Auf- und Untergang der Sonne entstand frühzeitig die Überzeugung vom permanenten Wechsel der ihr zugehörigen Gottheit zwischen den Regionen des Tageslichts und der nächtlichen Tiefe,[13] für den griechischen Helios vom Mythos ebenso vermerkt (Stesich. fr.6 D; o.S. xxi) wie für den ägyptischen Re in hymnischen oder liturgischen Gesängen.[14] Die ugaritische Sonnengöttin Šapšu vollzieht laut KTU 1.78 ihren Descensus durch das Medium eines Tores mit einem daran postierten Pförtner (ṯġr), wahrscheinlich dem sie bei ihrer 'Verfinsterung' begleitenden Rašap-Nergal (Mars).[15] Der babylonische Šamaš führt die Toten in die Unterwelt hinab und von dort wieder herauf, und dieses Tun steht offensichtlich im Zusammenhang mit seiner Funktion als Richter: 'O Šamaš, Richter, du bringst die von oben hinunter nach unten, die von unten hinauf nach oben' (^{D}UTU DI. KU$_3$ ša elâti ana šaplati ša šaplâti ana elâti tubbal).[16] Demgemäß wird auch Šapšu von ugaritischen Texten als Seelengeleiterin aufgefaßt;[17] KTU 1.6 VI 42–46 heißt es von ihr: 'Šapšu, du Herrscher-Richter, sorge für die Geister der Abgeschiedenen, Šapšu, du Herrscher-Richter, sorge für die Götter! Dein Gefolge sind die Gottheiten, siehe, die Toten sind dein Gefolge',[18] und der schwierige, sehr verschieden übersetzte und interpretierte Ritualtext KTU 1.161, 18–22 bringt sie anscheinend in Bezug zu den abgeschiedenen, unter der Erde weilenden Geistern von Königen und Heroen (r'pum).[19]

---

[10] E. Sollberger, The So-Called Treaty between Ebla and 'Ashur, Studia Eblaitica 3, 1980, 129–147. Vgl. D.O. Edzard, Der Text TM 75. G. 1444 aus Ebla, Studia Eblaitica 4, 1981, 38.44. A Archi, How a Pantheon forms. The Cases of Hattian-Hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium B.C., in: B. Janowski-K. Koch-G. Wilhelm (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schw.-Göttingen 1993, 8–9.

[11] F. Thureau-Dangin, Tablette de Samarra, RA 9, 1912, 1–2. Wegner, Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien 13.

[12] S. Morenz, Rechts und Links im Totengericht, in: Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, Köln-Wien 1975, 282—284. B. Janowski-G. Wilhelm, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16, 10, 21f, in: B. Janowski-K. Koch-G. Wilhelm (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schw.-Göttingen 1993, 127.

[13] Erman, ZÄS 38, 29–30. Ch. Virolleaud, Le dieu Shamash dans l'ancienne Mesopotamie, ErJb 10, 1944, 60.75.

[14] Scharff, Ägyptische Sonnenlieder 29.34–35.38.44–45. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott 55.

[15] M. Dietrich-O Loretz, Mantik in Ugarit (ALASP 3), Münster 1990, 58–60.— Zu Rašap (Rešep)-Nergal als Unterweltsgott s. zuletzt O. Loretz, Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en' im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit, UF 24, 1992, 165.

Während bei Šamaš—entsprechend seinem kosmischen Richteramt—die umfassende Einflußnahme auf die oberen und unteren Bereiche zur Sprache kommt (K 3650.K 3474 + 8233 + Sm 372 'In der Unterwelt sorgst du für die Ratgeber von Kusu, die Annunakū. Der Hirt der unteren Welt, der Hüter der Oberwelt, der das Licht der ganzen Welt wahrt, Šamaš, bist du'),[20] vermitteln die hethitischen Dokumente zwar die Vorstellung, daß der 'Sonnengott des Himmels' (nepišaš ^{D}UTU-uš) sich bei seinem Aufgang aus dem Meer (d.h. dem ozeanischen Ringstrom) erhebt[21] und von der Höhe des Himmels hinabsteigt 'in die finstere Erde, zu den uralten Göttern' (KUB XXXI 127 + II 1–2 kat-ta-an-da da-an-ku-i ták-ni-i ka-ru-i-i-li-ia-aš),[22] ansonsten erscheint dort aber eine besondere, weibliche, letztlich mit der chthonischen Herrscherin (Allai-Lelwani) identische 'Sonnengottheit der Erde' (táknaš ^{D}UTU-uš),[23] dem Kreis der genannten 'alten Götter' (karu-ú-i-li-ia-aš DINGIR ^{MEŠ})[24] einbezogen und imstande, 'von unten, von der Erde herauf' (kat-ta-sa-ra-a-ma ták-na-a-az) dem König Heil, Leben und militärischen Sieg zu verleihen.[25]

---

[16] I.L. Finkel, Necromancy in Ancient Mesopotamia, AfO 29/30, 1983/84, 11. T.J. Lewis, Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta 1989, 41. N. Ford, 'The Living Rephaim' of Ugarit: Quick or Defunct ?, UF 24, 1992,95–96. Vgl. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 44–47.

[17] A. Caquot, KTU 1.161, in: Textes Ougaritiques II: Textes Religieux et Rituels, Correspondance, Paris 1989, 108 n. 332 (gegen C. E. L'Heureux, Rank among Canaanite Gods: El, Ba'al and the Rephaim [Harvard Semitic Monographs 21], Missoula 1979, 195–199). Ford, UF 24, 94–95.

[18] J.F. Healey, The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit, in: B. Alster (Ed.), Death in Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 1980, 239–240. M. Dietrich-O. Loretz, Schriftliche und mündliche Überlieferung eines 'Sonnenhymnus' nach KTU 1.6 VI 42–53, UF 12, 1980, 399–400. Vgl. A. Caquot, La divinité solaire ugaritique, Syria 36, 1959, 97–98. M.C. Astour, The Nether World and Its Denizens at Ugarit, in: B. Alster (Ed.), Death in Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 1980, 232. P. Xella, Imago Mortis nella Siria antica, in: P. Xella (Ed.), Archeologia dell' Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico, Verona 1987, 136. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 105–109.

[19] J.C. de Moor, Demons in Canaan, JEOL 27, 1981/82, 116–117. M. Dietrich-O. Loretz, Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit II, UF 15, 1983, 20–21. Ugaritische Rituale und Beschwörungen, in: Rituale und Beschwörungen II (TUAT II 3), Gütersloh 1988, 333. M. Dijkstra-J.C. de Moor-K. Spronk-D. Pardee, Une bibliothèque au sud de la ville (Ras Shamra-Ougarit VII), Paris 1991, 154/155. Ford, UF 94, 95 n. 165. Vgl. W.T. Pitard, The Ugaritic Funerary Text RS. 34.126, BASOR 232, 1978, 65-75. P. Bordreuil, BO 38, 1981, 374–375. B.A. Levine-J.M. de Tarragon O.P., Dead, Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty, JAOS 104, 1984, 649–659. K. Spronk, Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1986, 189–193.

---

[20] Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 241. J.B. Pritchard, Ancient Near Estern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955, 387–388 (Lit.). W.G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, 126 (Z.31). Healey, The Sun Deity and the Underworld 240–242. H.G. Sauren, Götter am Eingang zum Totenreich, in: B. Alster (Ed.), Death in Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen 1980, 93. W. Farber, Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache, in: Rituale und Beschwörungen I (TUAT II 2), Gütersloh 1987, 268. Vgl. W. Heimpel, The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts, JCS 38, 1986, 127–151.

[21] G. Wilhelm, Meer, RLA 8, 1993, 3.

[22] N. Oettinger, Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen, WO 20/21, 1989/90, 87.

[23] H. Otten-V. Souček, Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT 8), Wiesbaden 1969, 40/41. Fauth, UF 11, 253. R. Lebrun, Hymnes et prières hittites (Homo Religiosus 4), Louvain-La-Neuve 1990, 83–91.92–120. Oettinger, WO 20/21, 87 (KUB XXXVI 90 Vs.12'–13').—Vgl. KUB LX 121 Vs. 16' dankulijaš ^{D}UTU ('Sonne der Dunkelheit'). M. Popko, Eine 'Schwarze Tafel' aus Boğazköy (KUB LX 121), AOF 18, 1991, 240/242.243.

[24] H. Otten, Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, ZA 54 (NF 20), 1961, 120/121. M. Vieyra, Ciel et enfers hittites, RA 59, 1965, 129–130. E. Laroche, Dénominations des dieux 'antiques' dans les textes hittites, in: Anatolian Studies presented to H.G. Güterbock, Istanbul 1974, 175–176. 182–185. V. Haas-G. Wilhelm, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Hurritologische Studien I (AOAT SR), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1974, 50–52. V. Haas, Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, Orientalia NS. 45, 1976, 207–208. Fauth, UF 11, 255. E. Neu, Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1988, 3), Mainz 1988, 15. G. Wilhelm, Hurritische Lexikographie und Grammatik: Die hurritisch-hethitische Bilingue aus Boğazköy, Orientalia NS. 61, 1992, 129.

[25] J. Friedrich, Ein hethitisches Gebet an die Sonnengottheit der Erde, RSO 32, 1957, 217–224. V. Haas, Magie in hethitischen Gärten, in: E. Neu-Chr. Rüster (Hrsg.), Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten, Wiesbaden 1988, 134/135. G. Wilhelm, Zur hurritischen Gebetsliteratur, in: D.R. Daniels-U. Gleßner-M. Rösel (Hrsg.), Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch, Neukirchen 1991, 37.

Davon abgesehen liegt das Gewicht auf ihren kathartischen Qualitäten: laut KUB XVII 10 Rs. IV 13–19 soll ein Potential negativer Affekte, nämlich ‘Zorn, Wut, Befleckung und Groll des Telepinu’, zum Zweck der Neutralisierung, den Weg der Sonnengöttin der Erde gehen ‘(ták-na-ša-at $^{\mathrm{D}}$UTU-aš KASKAL-an pa-id-du) und nach Passieren der sieben vom Pförtner geöffneten Tore der Unterwelt[26] in einem dort befindlichen palḫi-Gefäß für immer verschlossen werden.[27] Eine derartige Sorge für die reinigende Elimination und Vernichtung von Übeln in mit Bleideckeln versehenen, der Erdentiefe oder dem Meer anvertrauten kupfernen palḫi-Gefäßen bezeugt für die ‘Sonnengottheit der Erde’ auch der Mythos vom Wettergott der Stadt Liḫzina (KUB XXXIII 66 Vs.7’–10’),[28] und es läßt sich unschwer erkennen, daß diese Art der Aktivität sich sowohl mit der juridischen als auch mit der magischen Sphäre berührt.

c. Dem auf- und absteigenden, im Diesseits und Jenseits lebenerhaltenden Sonnengott wurde schon von der älteren religiösen Literatur eine besondere Nähe zum Wirkungsfeld der Magie zuerkannt. Ägyptischer Überlieferung zufolge hat Re den Menschen den Zauber als Waffe zur Abwehr schlimmer Ereignisse geschenkt,[29] hat die Unterwelt durch seine Zaubersprüche entstehen lassen;[30] der personifizierte Zauber (Heka) begleitet ihn auf der Sonnenbarke,[31] so wie sich die ugaritische Sonnengöttin Šapšu bei ihrer nächtlichen Reise durch die Unterwelt zur Stärkung ihrer Gewalt über die Toten von dem zauberkundigen göttlichen Schmied Kothar wa Ḫasis begleiten läßt.[32] Daher vermag der ägyptische Re lebenbedrohende Vergiftung durch sein vom magischen Ritual veranlaßtes Eingreifen zu heilen,[33] und die ugaritische Šapšu kann aufgefordert werden, das auf oder in der Erde befindliche Gift zu 'sammeln', d.h. aufzusaugen und den menschenfeindlichen Dämonen 'Beißer' und 'Verschlinger' ihre zerstörenden und verwüstenden Exzesse zu 'entreißen' (KTU 1.107).[34] Dem hethitischen Šius-Ištanus in der Rolle des Rechtshüters, des Beobachters und Mitwissers offener und heimlicher Vorgänge wandte sich die Magie zu, um göttliche Sanktion für ihre legitimen Bemühungen zu erlangen:[35] Ein hethitisches Totenritual (KUB XXX 24a + XXXIV 65 Vs.I 23–26 II 1–10) läßt die von der Zauberpriesterin (^{SAL} ŠU. GI) mittels einer Waage (^{GIŠ} NUNUZ *ZI-BA-NA*)[36] vollführte magische Zuweisung eines Stücks Weideland für den Tierbestand des verstorbenen Regenten vor dem Sonnengott als dem über den Besitz wachenden, gerecht 'abwägenden' Herrn des Gerichts geschehen.[37] Die Beschwörung der Ḫatija aus Kazapida (KBo XV 25 Vs. 34–36) beruft den 'Sonnengott des Himmels' (^{D}UTU *ŠA-ME-E*) als Zeugen des Opfers an die dämonische, Krankheit und Plagen sendende Göttin Wišurianza und damit zum Bürgen der Faktizität und Wirksamkeit dieses Opfers.[38] Beim Ritual der Malli aus Arzawa

---

[26] Haas, Orientalia NS. 45, 202. Fauth, ZPE 98,74.

[27] V. Haas, Ein hethitischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, in: B. Janowski-K. Koch-G. Wilhelm (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schw.-Göttingen 1993, 80.

[28] E. Laroche, Textes mythologiques hittites en transcription I: Mythologie anatolienne, RHA 23/77, 1965, 130. Haas, Ein hethitischer Blutritus 82. Vgl. W. Fauth, Der Schlund des Orcus, Numen 21, 1974, 120–121.

[29] A. Volten, Zwei altägyptische politische Schriften (Analecta Aegyptiaca IV), Kopenhagen 1945, 75/76 (Z.136–137). Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 33–34.—S. allgemein zur Helferrolle des ägyptischen Amun-Re Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 112–164.

[30] Scharff, Ägyptische Sonnenlieder 37.

[31] Kákosy, Zauberei im alten Ägypten 50–51. Vgl. E.u. J. Lagarce, Un baton magique égyptien en ivoire, in: P. Matthiae-M. van Loon-H. Weiss (Eds.), Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni, Istanbul 1990, 181–182.—Zu Heka s. zuletzt Ritner, Horus on the Crocodiles 104 (mit Verweis auf H. Te Velde, The God Heka in Egyptian Theology, JEOL 21, 1969/70, 175–186).

---

[32] Caquot, Syria 36, 98–99. M.S. Smith, The Magic of Kothar, the Ugaritic Craftsman God, in KTU 1.6 VI 49–50, RB 91, 1984, 379–380.—Vgl. zu Χουσωρ (= Kothar) als Zauberer und Mantiker bei Philon von Byblos (Eus. praep. ev. 1, 10, 11) W. Attridge-R.A. Oden Jr., Philo of Byblos. The Phoenician History (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 9), Washington 1981, 84 n. 76. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos 178–182 u.Anm. 15.

[33] Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts 56.

[34] J.C. de Moor, Some Remarks on USV, No. 7 and 8 (KTU 1. 100 and 1.107), UF 9, 1977, 366–367. JEOL 27, 113. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 110–112.

[35] M. Vieyra, Le sorcier hittite, in: Le monde du sorcier (Sources orientales VII), Paris 1966, 115–116. Vgl. M. Hutter, Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit, AOF 18, 1991, 38 (CTH 404. KUB XXIV 84 +[Ritual der Maštigga]).

[36] V. Haas-I. Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI (CHS I 5) 1, Roma 1988, 20.272 (nr. 56 Rs. III 9'–10'). 24.359 (nr. 78 Rs. III 5'–11').

[37] H. Otten, Hethitische Totenrituale (VIOF 37), Berlin 1958, 15.58/59.60/61. Fauth, UF 11, 254. Vgl. Haas, Orientalia NS. 45, 203.211–212.

[38] O. Carruba, Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurianza (StBoT 2), Wiesbaden 1966, 4/5.48–49. Fauth, UF 11, 253.—Zur Anwesenheit des Sonnengottes beim 'Dämonenopfer' (CTH 443 Rs. III 62–67) s.V. Haas, Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ^{D}DÌM. NUN. ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55, OA 27, 1988, 103.

(KUB XXIV 9 Vs. I 9–19) wird ein Behexter dem Sonnengott gegenübergesetzt, während die Zauberin sich bemüht, mit Unterstützung der 'wissenden Gottheit', des 'Sonnengottes der Hand' (ki-iš-še-ra-aš ^{D}UTU-uš) die Behexung durch einen kathartischen Gegenzauber aufzuheben.[39] Ein solcher Böses neutralisierender Effekt bildet lediglich die andere Seite der Eigenschaft des Sonnengottes, den Menschen Lebenskraft und Gesundheit zu schenken, wie die Libation von Bier im Ritual der Allaituraḫ(ḫ)i es anstrebt.[40] Daß gemäß der erwähnten Dualität neben dem 'Sonnengott des Himmels' gerade bei magischen Aktivitäten auch die 'Sonnengottheit der Erde' gefordert ist, zeigt der Umstand, daß die magischen Utensilien nachts auf das Dach des Hauses gestellt werden, damit nicht nur der Mond, sondern vor allem 'unten von der finsteren Erde aus die Sonnengottheit der Erde es beschwört' (KUB VII 1 + II 23–24 kat-te-ra-ma-at da-an-ku-u̯a-az ták-na-a-az ták-na-aš ^{D}UTU-uš hu-uk-ki-iš-ki-id-du).[41]

Der babylonische Šamaš als 'König der Totengeister' (šar eṭimmē) und 'Herr der Toten' (bēl mīti)[42] im Konnex mit seinen Fähigkeiten des Heilers (muballit miti) und Richters (bēl dīnim)[43] wurde anläßlich ritueller Beschwörungen und Zauberhandlungen in einem Maße berücksichtigt,[44] wie es die griechische Mythologie der älteren Zeit bei Helios nur indirekt über literarische Zitate oder mythisch-genealogische Verbindungen andeutet (s.o.S. xxii), wie es die Zauberpapyri der Spätantike dafür umso stärker vor Augen bringen. So vollführte man anläßlich eines Bildzaubers beim Liebeszwang dreimal vor seinem Angesicht die Beschwörung ‘Schöne Frau’ (KAR 61, 11–21); danach wurde das Bild der begehrten weiblichen Person an der äußeren Pforte des Westtores vergraben.[45] Vornehmlich suchte man aber seine Nähe und Hilfe zur Abwehr böser Zauberer und dämonischer Verfolger,[46] nicht zuletzt der gefürchteten Totengeister.[47] Daher soll man die Namen der Dämonen vor Šamaš nennen, bei der an ihn gerichteten Beschwörung für einen Sterbenden kathartische Maßnahmen vor ihm vollziehen und bei Besessenheit von einem Totengeist bei Sonnenuntergang dem Gott dieses Übel vermelden, nicht ohne durch Opfer und Inkantation um seinen Beistand zu ersuchen.[48] Der sumerische Utu, ‘Richter von Himmel und Erde’, soll gemäß einer apotropäischen Litanei gegen einen bösen Geist (sum. ḫul-gal$_2$), nach der akkadischen Parallele identisch mit Lilitu (li-li-tu$_4$), ein ‘bitteres [Geschick]’ für den schadenden weiblichen Dämon entscheiden (^{d}utu di-ku$_5$ an-ki-a n[am]-gig-ga ḫe$_2$-ni-tar).[49]

---

[39] L. Jakob-Rost, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9 +) (Texte der Hethiter 2), Heidelberg 1972, 12.22/23. Vgl.V. Haas, Magie und Mythen im Reich der Hethiter, Hamburg o.J. (1980), 192–193.

[40] Haas-Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI 13.203–204 (nr. 38 Vs. II 13'–15').

[41] Oettinger, WO 20/21, 86–87.

[42] CT XIII 18:36. XVI 46:195. Castellino, OA 8, 16–23. S. Smith, The Statue of Idrimi, London 1949, 22–23 (Z. 100–101). Healey, The Sun Deity in Mesopotamia and Ugarit 240. J.M. Sasson, On Idrimi and Šarruwa the Scribe, in: A. Morrison-D.I. Owen (Eds.), Studies in the Civilisation and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E.R. Lacheman, Winona Lake/Indiana 1981, 310.

[43] Healey, The Sun Deity and the Underworld 240. Vgl. Lambert, Babylonian Wisdom Literature 126/127.128/129. Lebrun, Hymnes et prières hittites 92–111.351. M. Dejong Ellis, An Old Babylonian kusarikku, in: H. Behrens-D. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E$_2$-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 130–131. 133 u.n. 92. T. Abusch, The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature: The Reworking of Popular Conceptions by Learned Exorcists, in: J. Neusner-E.S. Frerichs-P.V. McCracken Flesher (Eds.), Religion, Science and Magic, New York-Oxford 1989, 35–36 (Lit.). 41–42.44.49. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 64–68.

[44] T. Abusch, An Early Form of Witchcraft Ritual Maqlû and the Origin of a Babylonian Magical Ceremony, in: T. Abusch-J. Huehnergard-P. Steinkeller (Eds.), Lingering over Words. Studies in the Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta/Georgia 1990, 15–16.20.24.28–33.38.43.45–46. Vgl. Farber, Rituale und Beschwörungen in akkadischer

Welche fatalen Folgen demgemäß das ‘Verschwinden’ des zürnenden Sonnengottes und damit das Erlöschen seines antidämonischen Schutzes nach der dort und damals gültigen Vorstellung haben konnte, geht aus dem mythologischen Fragment KBo XXVI 136 (+) KBo XXV 151, 8–12, einem Testimonium mittelhethitischer Zeit hervor.[50]

Sprache 261 (VAT 8237, 8.16). 264–265 (Maqlû II 193.V 180). M.J. Geller, A New Piece of Witchcraft, in: H. Behrens-D. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E$_2$-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989, 196.198/200 (Z.37.65’.75’).

[45] R.D. Biggs, ŠÀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations, New York 1967, 70–71. Ch. Daxelmüller-M.L. Thomsen, Bildzauber im alten Mesopotamien, Anthropos 77, 1982, 37–38.

[46] R. Caplice, Namburbi Texts in the British Museum, Orientalia NS. 39, 1970, 134–139. Foster, Before the Muses 2, 646–653.

[47] A. Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien (AOAT 216), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 10.133.138.142 Anm. 473. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 76–78.79–80.

[48] Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege 152.167–169.170/171.173/174.176.

[49] Geller, A New Piece of Witchcraft 194/195 (Z.1). 196/200 (Z.37).201.—Zu Lilitu-Lilith vgl. W. Fauth, Lilitu und die Eulen von Pylos, in: J. Tischler (Hrsg.), Serta Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 40), Innsbruck 1982, 55–63. Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten, WO 17, 1986, 67–68.

[50] M. Hutter, Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya

Aber auch gegen die magische Aggression menschlicher Widersacher suchte man immer wieder Rückhalt bei ihm. Eine akkadische Gebetsbeschwörung ruft ihn auf gegen die Heimsuchungen bösartiger Betreiber von Hexerei und Zauberspuk; der Betroffene hat Nachbildungen von ihnen angefertigt, damit sich die apotropäische Macht des Gottes wirksamer gegen sie entfalten kann.[51] Seine Zuständigkeit für solche Hilfeleistungen resultiert zum ersten aus der unbegrenzten Kenntnis des Allsehenden, gleich Helios-Apollon Herr der Weissagung,[52] aus seinem Wissen um die Identität der Gegner des Bedrohten oder Geschädigten,[53] gerade auch, wenn es sich etwa um einen krankheitserregenden Dämon oder Totengeist handeln sollte;[54] zum zweiten ergibt sie sich aus seiner natürlichen lichthaften Substanz, seiner Reinheit und Makellosigkeit, die das der Finsternis entstammende Böse, Schadende, Vernichtende einer magischen Aggression zu neutralisieren vermag,[55] zum Beispiel den Krankheit oder Tod verursachenden Zikurudû-Zauber.[56] Aufgrund dieser zweifachen Zuständigkeit war er befugt, als himmlischer Richter in einem apotropäischen Prozeßritual das depotenzierende Urteil über den Verursacher des Schadenzaubers—auch in dessen Abwesenheit—zu fällen,[57] wobei der feurigen Konsistenz des Sonnengottes entsprechend Girra, das personifizierte Feuer, die von jenem verhängte Strafe an dem Schuldigen vollziehen sollte.[58]

---

für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1—KUB IX 34—KBo XXI 6) (Orbis Biblicus et Orientalis 82), Freiburg/Schw. Göttingen 1988, 125–126.— Eine ominöse Vorbedeutung des 'Verschwindens' der Sonne (Sonnenfinsternis) ergibt sich für König und Land von Ugarit (Loretz, Mantik in Ugarit 61).

[51] S. Langdon, Babylonian Poenitential Psalms, Paris 1927, 18–49 (Z.14–23). Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 325.

[52] Virolleaud, ErJb 10, 60.70. I. Starr, Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria (State Archives of Assyria IV), Helsinki 1990.

[53] W.G. Lambert, An Incantation of the Maqlû Type, AfO 18, 1957/58, 294 (Z.70–71). M.L. Thomsen, Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien, Copenhagen 1987, 22.

[54] KAR 32, 38–40. Thomsen, Zauberdiagnose und Schwarze Magie 24. Vgl. G. Castellino, Rituals and Prayers against Appearing Ghosts, Orientalia NS. 24, 1955, 256/257–260/261. Daxelmüller-Thomsen, Anthropos 72, 41.

[55] T. Abusch, Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies, JNES 33, 1974, 256–257 (Maqlû V 166–184).

[56] F. Köcher, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen V, Berlin 1980,449. Thomsen, Zauberdiagnose und Schwarze Magie 45.

[57] Lambert, AfO 18, 289 (Z.10). Thomsen, Zauberdiagnose und Schwarze Magie 45.

[58] Lambert, AfO 18, 293 (Z.59–65). Thomsen, Zauberdiagnose und Schwarze Magie 60–61.

d. Die Position des Kosmokrator, sein uranisches Königtum (LUGAL *ŠAMĒ*),[59] das Hüter- und Hirtenamt im Verein mit dem Vermögen, Land und Menschen, Tiere und Pflanzen zu bewahren und zu erhalten,[60] verband den vorderorientalischen Sonnengott in besonderem Maße mit dem irdischen Herrscher,[61] machte ihn zum Zeugen und Garanten seiner Inthronisation. Das beweisen Darstellungen auf den Grabwänden der ägyptischen Pharaonen[62] ebenso wie zur Spätzeit das sasanidische Felsrelief von Tang-i Sarvak mit der Szene der Investitur des Vorodes durch Ahramazd im Beisein des Königsgottes Mithras-Helios.[63] Dieser Helios-Mithras war für die Regenten des Kušan-Reiches Schutzpatron und Inbegriff ihrer Legitimität,[64] und noch der Mongolenkhan Bügü Qagan(759–779 n.) demonstriert in seinem Thronnamen, daß er 'vom Sonnengott das Charisma empfangen' habe.[65] Auch das Zweistromland kennt seit ältester Zeit die gleiche Idee: Enmeduranki, der Urkönig von Sippar, wurde angeblich von Šamaš und Adad persönlich inthronisiert.[66] Hammurapi von

---

[59] Lebrun, Hymnes et prières hittites 94/101 (Z.1–2.16).

[60] Lebrun, Hymnes et prières hittites 266/280 (Z.13–17). A. Finet, Šamaš Igi-kur l'Oeil-du-pays, MARI 4, 1985, 541–543.

[61] Fauth, Saeculum 39, 224–227. Ph.-H.J. Houwink ten Cate, The Sun God of Heaven and the Hittite King, in: D. van der Plas (Ed.), Effigies Dei. Essays in the History of Religions, Leiden 1987, 13–34. O. Keel-Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg-Basel-Wien 1992, 154.282.392.

[62] J. Assmann, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern (ADAIK Ägyptologische Reihe 7), Glückstadt 1970. F. Abitz, König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV.—Ramses III. (Ägyptologische Abhandlungen 40), Wiesbaden 1984, 118–151, bes. 149. Vgl. Ringgren, Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion 148–149. J. Assmann, State and Religion in the New Kingdom, in: W.K. Simpson (Ed.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt (Yale Egyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 58–59.

[63] Seyrig, Syria 47, 113–116.

[64] J. Rosenfield, The Dynastic Arts of the Kushans, Los Angeles 1967, 70. A.J. Gail, Der Sonnenkult im alten Indien—Eigengewächs oder Import?, ZDMG 128, 1978, 347–348.

[65] J. Hamilton, L'inscription trilingue de Qara Balgasun d'après les estampages de Bouillane de Lacoste, in: Colloque Franco-Japonais de documents et archives provenant de l'Asie Centrale, Kyoto 4–8 octobre 1988, 25–26. P. Zieme, Manichäische Kolophone und Könige, in: G. Wießner-H.J. Klimkeit (Hrsg.), Studia Manichaica (Studies in Oriental Religions 23), Wiesbaden 1992, 325. Vgl. H.J. Klimkeit, Das manichäische Königtum in Zentralasien, in: K. Sagaster-M. Weiers (Hrsg.), Documenta Barbarorum. Festschrift für W. Heissig (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 18), Wiesbaden 1983, 232.233.

[66] N. Wyatt, The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology, UF 18, 1986, 421–422.424–429. Fauth, Saeculum 39, 221. Vgl. P. Calmeyer,

Babel war Günstling des Sonnengottes, 'der König, dessen Taten Šamaš und Marduk gefallen'.[67] Die Tempelgründungsinschrift des Iaḫdum-Lim van Mari preist Šamaš, 'der sein Gebet erhört, seine Klage vornommen hat, der immer Leben und Herzensfreude denen schenkt, die ihn verehren, und welcher der Herr von Mari ist'.[68]

Licht, auch im spirituellen Sinne, und Leben erwartet der Regent vornehmlich vom göttlichen Spender des Lichts und Erzeuger allen Lebens: Šamaš soll als 'Hirt der Länder' den König erleuchten;[69] darum erhält er Opfer aus der Hand des weißgekleideten Herrschers.[70] Der nennt sich 'Diener'[71] und tritt zuweilen als Priester seines solaren Protektors auf, wie etwa Sulumili von Malatija (LUGAL SANGA *SULU*-mi-li),[72] oder er verrichtet auf dessen Geheiß kultsymbolische Handlungen, wie die Öffnung des Tores von Eḫursaggalkurkurra nach Osten, zum Sonnenaufgang hin durch Sanherib von Assur.[73] An Šamaš gerichtete Beschwörungsrituale zwecks Reinigung und Schutz des Königs, nicht zuletzt gegen Hexerei, magische Aggression und andere Übel,[74] werden gewissenhaft vollzogen, zum Beispiel im assyrichen Ritus bīt rimki mit einem kispu-Opfer für die unterweltlichen Annunakū, über die der Sonnengott (en ^{d}A-nun-na-ki) gebietet.[75]

Vergleichbares findet sich bei den Hethitern.[76] Denn nicht nur sind

---

'Das Zeichen der Herrschaft... ohne Šamaš wird es nicht gegeben', AMI 17, 1984, 135–153. Keel-Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole 338.

[67] Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks 10–11. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 85–88.

[68] G. Dossin, L'inscription de fondation de Iahdum Lim, roi de Mari, Syria 32, 1955, 11. Fauth, Saeculum 39, 237.

[69] D. Arnaud, Recherches au Pays d'Aštata. EMAR VI 4, Paris 1987, 372/ 374 (Msk 74243, 10 ^{D}UTU sipa. kur-kur-ra u$_4$. zalág. giz. zu ne. ne 'Šamaš, der Hirt der Länder, wie der strahlende Tag erleuchte er dich!').

[70] Virolleaud, ErJb 10, 61.

[71] B. Alster-C. B.F. Walker, Some Sumerian Literary Texts in the British Museum, in: H. Behrens-T. Loding-M.T. Roth (Eds.), DUMU-E$_2$-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg, Philadelphia 1989,12.

[72] G. Pugliese Carratelli, Sulla stele neoetea di Malatya, PP 24, 1969, 279–280. P.E. Pecorella, Una stele neoetea di Malatya, Athenaeum 47, 1969, 226–235.

[73] K 1675 A 12–19. B.J. Engel, Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen, Mönchengladbach 1987, 174–175/176.

[74] J. Laessøe, Studies in the Assyrian Ritual and Series bît rimki, Kopenhagen 1955, 37–47. Foster, Before the Muses 2, 655–666 (Lit.).

[75] R. Borger, Das dritte 'Haus' der Serie bīt rimki, JCS 21, 1967, 1–10. Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege 194–195.198 Anm. 589 (VAT 5). Vgl. Farber, Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache 249–252. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 81–83.

[76] Haas-Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI 163 (nr.25 Rs. IV

Land und Haus Gaben der Sonnengottheit und des Wettergottes an den Herrscher,[77] sondern die Möglichkeit, den 'Sonnengott des Himmels' zu sehen, sich an seinem Anblick zu sättigen, bedeutet für ihn Lebensenergie und Abwehr von Bedrohungen seiner exponierten Existenz,[78] die auf göttliche Zuwendungen von oben und von unten, von der 'Sonnengottheit der Erde' angewiesen ist.[79] Von der Sonne 'erleuchtet' zu sein (Panuna(s) von Karkemiš),[80] im Krieg von ihr gestärkt zu werden (Anitta von Kuššara),[81] war also ein wichtiges Indiz ihrer Gunst und wesensmäßigen Nähe. Daher wurde der Sonnengott bei Gelegenheit sogar symbolisch in ein elterliches Verhältnis zum hethitischen Labarna gebracht (KUB XXXV 165 Vs. 21–22 'Sonnengott für den Herrscher, den König Vater du, Mutter du');[82] er wurde mythistorisch selbst in der Rolle des Königs dargestellt,[83] und zwar bis zu dem Grade, daß er die übrigen Götter zu sich entbot wie ein Fürst seine Vasallen (KUB VI 45 III 20–24) und sie ihm ihre Ergebenheit bekundeten (KUB XXXI 127 I 32–34).[84] Daß der Gott auf solche Weise zum Prototyp des menschlichen Regenten, zu dessen idealem 'Vorbild' wurde, bestätigen ägyptische Horus-Re-Amun-Appellationen: Horus ist 'Götterkönig' (njswt ntrw) in den Ritualsprüchen der Pyramide des Pharao Phiops I. (um 2292–2260 v.),[85] Re im Berliner Papyrus 3050 (um 800 v.) 'König des Himmels,

---

6'–15'). Vgl. K. Bittel, Ḫattušili in Ägypten, in: H.A. Hoffner-G.M. Beckman (Eds.), Kaniššuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock (Assyriological Studies 23), Chicago 1986, 43 u.n. 16.

[77] KUB XXIX 1 I 17–18. S.R. Bin-Nun, The Tawananna in the Hittite Kingdom (Texte der Hethiter 6), Heidelberg 1975, 150. E. Neu, Der Anitta-Text (StBoT 18), Wiesbaden 1974, 125. Fauth, UF 11, 245.

[78] H. M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethitischen König (StBoT 3), Wiesbaden 1967, 7–37. Rituale in hethitischer Sprache, in: Rituale und Beschwörungen I (TUAT II 2), Gütersloh 1987, 284–285.

[79] KUB XLIII 23 Rs. 15'–18'. Oettinger, WO 20/21, 87.

[80] P. Meriggi, Manuale di eteo geroglifico 2, 1 (Incunabula Graeca 14), Roma 1967, 45. Nuove iscrizione in eteo geroglifico, RSO 27, 1952, 8. Fauth, UF 11, 234.

[81] H. Otten, Zu den Anfängen der hethitischen Geschichte, MDOG 83,1951, 40. Neu, Der Anitta-Text 10/11. Fauth, UF 11, 232. Vgl. ferner G. Kellerman, The King and the Sun-God in the Old Hittite Period, Tel Aviv 5, 1978, 199–207 (KBo XXI 22, 1–57).

[82] O. Carruba, Das Palaische (StBoT 10), Wiesbaden 1970, 16. Fauth, UF 11, 244–245. Vgl. Lebrun, Hymnes et prières hittites 99/105 (Z.19'–20').

[83] H. Otten, Eine aitiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus, ZA 55 (NF. 21), 1962, 160/161.166–167. Fauth, UF 11, 246.

[84] Güterbock, JAOS 78, 240. Lebrun, Hymnes et prières hittites 95/102 (Z. 32-34). Vgl. Fauth, UF 11, 250.

[85] PT 1458. Hornung, Der Eine und die Vielen 227.

Herrscher der Erde';[86] Amun-Re hieß seit Sesostris I. (1971–1926 v.) 'Herr der Throne der beiden Länder' oder 'König der beiden Länder'.[87]

Wenn in der Konsequenz dieser Konzeption umgekehrt der hethitische Herrscher mit dem Titel '(Meine) Sonne' ($^{\text{D}}$UTU$^{\text{ŠI}}$) eine Annäherung an die Majestät des Sonnengottes erstrebt,[88] wenn mesopotamische Fürsten wie Šuilišu von Isin sich metaphorisch 'der Sonnengott Sumers' ($^{\text{d}}$utu-ke-en-ge-ra) titulieren,[89] wenn ägyptische Pharaonen als 'Horus-Könige', Söhne des Osiris, den Thron besteigen,[90] so liegt darin möglicherweise eine bewußt oder unbewußt rezipierte Präzedenz für das Eintauchen hellenistischer Könige (Antiochos IV. Epiphanes, Mithridates VI. von Pontos)[91] und römischer Kaiser (Nero, Caracalla, Constantin, Julian)[92] in die personale Aura des spätantiken, unter anderem als Ἥλιος βασιλεύς hymnisierten Sonnengottes bzw. für das Eintreten in das Amt seines höchsten Priesters (Elagabal).[93]

---

[86] Scharff, Ägyptische Sonnenlieder 86.

[87] P. Lacau-H. Chevrier, Une chapelle de Sesostris I$^{\text{er}}$ à Karnak, Le Caire 1956, 73 (nr. 169.170). Hornung, Der Eine und die Vielen 227. Vgl. Nagel, RThPh NS. 23, 308.

[88] Fauth, UF 11, 227–233. Beckman, Herding and Herdsman in the Hittite Culture 43–44.

[89] I. Kärki, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften I. Isin, Larsa, Uruk (Studia Orientalia 49), Helsinki 1980, 3–4 (1, 8–1, 9). Fauth, UF 11, 248. Saeculum 39, 219.

[90] Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte 384. J.P. Allen, The Cosmology of the Pyramid Texts, in: W.K. Simpson (Ed.), Religion and Philosophy in Ancient Egypt (Yale Egyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 18–20.

[91] J.G. Bunge, Antiochos-Helios, Historia 24, 1975, 164–188.—A. Krug, Ein Bildnis Mithridates' VI. von Pontos, AA 1969, 189–195 (2. Jh.v.).

[92] O.I. Neverov, Nero-Helios, in: H. Martin-K. Anthony (Eds.), Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire (Oxford Monographies VIII), Oxford 1986, 189–194. L'Orange, SO 14, 95–104.109. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus 167.—Budde, AA 1972, 630–642.—G.G. Belloni, Casi di identità, analogie e divergenze tra la testomonianza monetale romana imperiale e quella di altre fonti sulla religione e sui culti, ANRW II 16,3, Berlin-New York 1986, 1870.

[93] Fauth, Elagabal 228–230. M. Pietrzykowski, Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal, ANRW II 16,3, Berlin-New York 1986, 1813–1816 (Lit.). Vgl. Belloni, Casi di identità, analogie e divergenze 1867–1876. M. Frey, Untersuchungen zur Religion und Religionspolitik des Kaisers Elagabal (Historia Einzelschriften 62), Stuttgart 1989. H.R. Baldus, Zur Aufnahme des Sol Elagabalus-Kultes in Rom 219 n. Chr, Chiron 21, 1991, 175–178.

TEXTSTELLEN

1 Aristoph. Pax 406–411
ἡ γὰρ Σελήνη χὠ πανοῦργος Ἥλιος
ὑμῖν ἐπιβουλεύοντε πολὺν ἤδη χρόνον
τοῖς βαρβάροισι προδίδοτον τὴν Ἑλλάδα.
. . . . ὁτιὴ νὴ Δία
ἡμεῖς μὲν ὑμῖν θύομεν, τούτοισι δὲ
οἱ βάρβαροι θύουσι.

2 Pindar. Ol. 7, 58–68
ἀπεόντος δ’ οὔτις ἔνδειξεν λάχος Ἀελίου·
καὶ ῥά μιν χώρας ἀκλάρωτον λίπον,
ἁγνὸν θεόν.
μνασθέντι δὲ Ζεὺς ἄμπαλον μέλ-
λεν θέμεν. ἀλλά νιν οὐκ εἴασεν· ἐπεὶ πολιᾶς
εἶπέ τιν’ αὐτὸς ὁρᾶν ἔν-
δον θαλάσσας αὐξομέναν πεδόθεν
πολύβοσκον γαῖαν ἀνθρώποισι καὶ εὔφρονα μήλοις.
ἐκέλευσεν δ’ αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν
χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ’ ὅρκον μέγαν
μὴ παρφάμεν,
ἀλλὰ Κρόνου σὺν παιδὶ νεῦσαι,
φαεννὸν ἐς αἰθέρα μιν πεμφθεῖσαν ἑᾷ κεφαλᾷ
ἐξοπίσω γέρας ἔσσε-
σθαι.

3 Heraclit. fr. 94 D.-Kr.
Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα

4 Hesiod. theog. 117
Γαῖ’ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί

5 Hesiod. theog. 19–20
Ἠῶ τ’ Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην
Γαῖάν τ’ Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν

Aeschyl. Ag. 508
νῦν χαῖρε μὲν χθών, χαῖρε δ' ἡλίου φάος

6 Hom. Il. 3, 277
ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις

Hom. Od. 11, 109.12, 323
Ἠελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει

7 Aeschyl. Ag. 632–633
οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὥστ' ἀπαγγεῖλαι τορῶς,
πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἡλίου χθονὸς φύσιν

8 Hymn. Hom. 2, 21–26
οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων
ἤκουσεν φωνῆς . . .
εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ . . .
. . .
Ἠέλιός τε ἄναξ Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός

Hymn. Hom. 2, 68–69
ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον
αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι

9 Aeschyl. Prom. 91
καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ

Aeschyl. Choeph. 984–986
ὡς ἴδῃ πατήρ -
οὐχ οὑμός, ἀλλ' ὁ πάντ' ἐποπτεύων τάδε
Ἥλιος - ἄναγνα μητρὸς ἔργα τῆς ἐμῆς

Soph. Oed. Col. 868–870
τοιγάρ σὲ καὐτὸν καὶ γένος τὸ σὸν θεῶν
ὁ πάντα λεύσσων Ἥλιος δοίη βίον
τοιοῦτον οἷον κἀμὲ γηράναι ποτέ

10 Soph. Aias 845–849
σὺ δ', ὦ τὸν αἰπὺν οὐρανὸν διφρηλατῶν
Ἥλιε, πατρῴαν τὴν ἐμὴν ὅταν χθόνα

ἴδῃς, ἐπισχὼν χρυσόνωτον ἡνίαν
ἄγγειλον ἄτας τὰς ἐμὰς μόρον τ' ἐμὸν
γέροντι πατρὶ τῇ τε δυστήνῳ τροφῷ

11 Hom. Od. 8, 270–271
ἄφαρ δέ οἱ ἄγγελος ἦλθεν
Ἥλιος, ὅ σφ' ἐνόησε μιγαζομένους φιλότητι

12 Aeschyl. Ag. 1323–1325
ἡλίου δ' ἐπεύχομαι
πρὸς ὕστατον φῶς τοῖς ἐμοῖς τιμαόροις
ἐχθροὺς φόνευσιν τὴν ἐμὴν τίνειν ὁμοῦ

13 Eur. Med. 1251–1253
ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαὴς
ἀκτὶς 'Αελίου, κατίδετ' ἴδετε τὰν
ὀλομέναν γυναῖκα

Apoll. Rhod. Arg. 4, 229–230
Ἠέλιον καὶ Ζῆνα κακῶν ἐπιμάρτυρας ἔργων
κέκλετο

14 Hom. Il. 3, 276–280
Ζεῦ πάτερ . . .
ἠελιός θ' . . .
καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ,
ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά

Hom. Il. 19, 258–260
ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα . . .
γῆ τε καὶ ἠέλιος καὶ ἐρινύες, αἵ θ' ὑπὸ γαῖαν
ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ

Eur. Med. 746–747.764
ὄμνυ πέδον Γῆς, πατέρα θ' Ἥλιον πατρὸς
τοὐμοῦ
ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς Ἡλίου τε φῶς

15 Hom. Od. 12, 269
νῆσον ἀλεύασθαι τερψιμβρότου Ἠελίοιο
Hymn. Hom. 31, 9
σμερδνὸν δ' ὅ γε δέρκεται ὄσσοις

16 Hesiod. fr. 182 Rz.
ἐλθὼν δ' ἐπὶ τὰς ἀνατολίας καὶ Ἡλίῳ συμμείξας
δοκεῖ ὑγιασθῆναι

17 Eur. Hec. 1068–1069
ἀκέσαι' ἀκέσαιο τυφλόν, Ἅλιε,
φέγγος ἐπαλλάξας

18 Hom. Od. 1, 8–9
νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἠελίοιο
ἤσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ

19 Hom. Il. 16, 187–188
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τόν γε μογοστόκος Εἰλείθυια
ἐξάγαγε πρὸ φόωσδε καὶ ἠελίου ἴδεν αὐγάς

20 Aeschyl. Prom. 22–23
σταθευτὸς δ' ἡλίου φοίβῃ φλογὶ
χροιᾶς ἀμείψεις ἄνθος

21 Eur. fr. 771 N.²
ἣν ἐκ τεθρίππου ἁρμάτων πρώτην χθόνα
Ἥλιος ἀνίσχων χρυσέαι βάλλει φλογί,
καλοῦσι αὐτὴν γείτονες μελάμβροτοι
Ἕω φαέννας Ἡλίου θ' ἱπποστάσεις

Eur. fr. 772 N.²
θερμὴ δ' ἄνακτος φλὸξ ὑπερτέλλουσα γῆς
καίει τὰ πόρσω τ' ἀγγύθεν δ' εὔκρατ' ἔχει

22 Herodot. hist. 4, 184
οὗ τοι τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται καὶ
πρὸς τούτοισι πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδορέονται,
ὅτι σφέας καίων ἐπιτρίβει, αὐτούς τε τοὺς
ἀνθρώπους καὶ τὴν χώρην αὐτῶν

23 Aeschyl. fr. 332a R.
τὸ λαμπρὸν ⟨ἄστρον⟩ ἰδιόθερμον ἥλιον
θάλποντα κακχέοντα βλάστημον θέρος

24 Aeschyl. Ag. 633
πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἡλίου χθονὸς φύσιν

Soph. Oed. T. 1425–1426
τὴν γοῦν πάντα βόσκουσαν φλόγα
αἰδεῖσθ᾽ ἄνακτος Ἡλίου

25 Pind. fr. 52k Sn.
ἀκτὶς ἀελίου, τί πολύσκοπε μήσεαι,
ὦ μᾶτερ ὀμμάτων, ἄστρον ὑπέρτατον

Pind. Ol. 7, 70 [129]
ὁ γενέθλιος ἀκτίνων πατὴρ

26 Mimn. fr. 10 D.
τὸν μὲν γὰρ διὰ κῦμα φέρει πολυήρατος εὐνὴ
κο⟨ι⟩ίλη Ἡφαίστου χερσὶν ἐληλαμένη
χρυσοῦ τιμήεντος, ὑπόπτερος

Stesich. fr. 6 D.
ἆμος δ᾽ Ὑπεριονίδας δέπας ἐσκατέβαινε
χρύσεον, ὄφρα δι᾽ Ὠκεανοῖο περάσας
ἀφίκοιθ᾽ ἱερᾶς ποτὶ βένθεα νυκτὸς ἐρεμνᾶς

27 Hom. Od. 24, 11–14
πὰρ δ᾽ ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,
ἠδὲ παρ᾽ Ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων
ἤϊσαν· αἶψα δ᾽ ἵκοντο κατ᾽ ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων

28 Hom. Od. 12, 3–4
νῆσόν τ᾽ Αἰαίην, ὅθι τ᾽ Ἠοῦς ἠριγενείης
οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο

29 Mimn. fr. 10 D.
χώρου ἀφ᾽ Ἑσπερίδων

γαῖαν ἐς Αἰθιόπων, ἵνα δὴ θοὸν ἅρμα καὶ ἵπποι
ἑστᾶσ', ὄφρ' Ἠὼς ἠριγένεια μόληι.
ἐνθ' ἐπεβή⟨σεθ' ἑ⟩ῶν ὀχέων Ὑπερίονος υἱός

Aeschyl. fr. 192 R.
φοινικόπεδον τ' ἐρυθρᾶς ἱερὸν
χεῦμα θαλάσσης
χαλκοκέραυνον τε παρ' Ὠκεανῷ
λίμναν παντότροφον Αἰθιόπων, ἵν' ὁ παντόπτας Ἥλιος αἰεὶ
χρῶτ' ἀθάνατον κάματον θ' ἵππων
θερμαῖς ὕδατος
μαλακοῦ προχοαῖς ἀναπαύει

30 Hesiod. theog. 956–957
Ἠελίῳ δ' ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
Περσηὶς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα

Hom. Od. 10, 135–139
Αἰαίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ'. ἔνθα δ' ἔναιε
Κίρκη ἐϋπλόκαμος, δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα,
αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο·
ἄμφω δ' ἐκγεγάτην φαεσιμβρότου Ἠελίοιο
μητρός τ' ἐκ Πέρσης, τὴν Ὠκεανὸς τέκε παῖδα

31 Mimn. fr. 11 D.
Αἰήταο πόλιν, τόθι τ' ὠκέος Ἠελίοιο
ἀκτῖνες χρυσέωι κείαται ἐν θαλάμωι
Ὠκεανοῦ παρὰ χεῖλος

32 Diod. bibl. hist. 4, 45, 3

καὶ τὴν μὲν Κίρκην εἰς φαρμάκων παντοδαπῶν ἐπίνοιαν ἐκτραπεῖσαν ἐξευρεῖν, ῥιζῶν παντοίας φύσεις καὶ δυνάμεις ἀπιστουμένας· οὐκ ὀλίγα μὲν γὰρ ὑπὸ τῆς μητρὸς Ἑκάτης διδαχθῆναι, πολὺ δὲ πλείω διὰ τῆς ἰδίας ἐπιμελείας ἐξευροῦσαν ἕτερα πρὸς ἐπινοίαν φαρμακείας μηδεμίαν ὑπερβολὴν ἀπολιπεῖν

33 Diod. bibl. hist. 4, 46, 2

τὴν δὲ Μήδειαν διαδρᾶσαν καταφυγεῖν εἴς τι τέμενος Ἡλίου κείμενον παρὰ θάλατταν

34 Diod. bibl. hist. 4, 52, 1–2
τρεφομένου γὰρ κριοῦ πολυετοῦς κατὰ τὴν οἰκίαν, ἐπαγγείλασθαι ταῖς κόραις τοῦτον πρότερον καθεψήσειν καὶ ποιήσειν ἀπ' ἀρχῆς ἄρνα. συγκαταθεμένων δ' αὐτῶν, μυθολογοῦσι τὴν Μήδειαν κατὰ μέλη διελοῦσαν τὸ σῶμα τοῦ κριοῦ καθεψῆσαι, καὶ διά τινων φαρμάκων παρακρουσαμένην ἐξελεῖν ἐκ τοῦ λέβητος ἀρνὸς εἴδωλον

35 Soph. fr. 535 R.
Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν,
τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος

36 Apoll. Rhod. Arg. 4, 1019–1020
ἴστω δ' ἱερὸν φάος Ἠελίοιο,
ἴστω νυκτιπόλου Περσηίδος ὄργια κούρης

37 Orph. fr. 62 K.
ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ ἦν Ὀρφεὺς ὁ Θρᾶξ, ὁ λυρικὸς Ὀδρυσαῖος, ὁ σοφώτατος καὶ περιβόητος ποιητής· ὅστις ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπων πλαστουργίαν, εἰρηκὼς ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος αὐτοῦ, ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐνθυμήσεως οὐ ἐξέθετο τι ποτε περὶ θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεως, ἀλλ' εἶπεν, ὅτι αἰτησαμένου διὰ ἰδίας αὐτοῦ εὐχῆς μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου Τιτᾶνος Ἡλίου τὴν θεογονίαν καὶ τὴν κόσμου κτίσιν καὶ τίς ἐποίησεν αὐτήν . . .
πανδερκές, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσων,
Ἠέλιε χρυσέαισιν ἀειρόμενε πτερύγεσσιν

38 Lith. Orph. 695 [701]
Ἥλιον εὐρύοπα κλήζειν ὕμνοισιν ἄνωγα

39 Arg. Orph. 1214–1221
τοῖς δ' ἄφαρ ὡμάρτησε καταντίον ἐρχομένοισι
κούρη ὁμογνήτη μεγαλόφρονος Αἰήταο,
Ἡελίου θυγάτηρ· Κίρκην δέ ἑ κικλήσκουσι
μήτηρ Ἀστερόπη καὶ τηλεφανὴς Ὑπερίων.
Ἥ ῥα θοῶς ἐπὶ νῆα κατήλυθεν· ἐκ δ' ἄρα πάντες
θάμβεον εἰσορόωντες· ἀπὸ κρατὸς γὰρ ἔθειραι
πυρσαῖς ἀκτίνεσσιν ἀλίγκιοι ἠώρηντο·
στίλβε δὲ καλὰ πρόσωπα, φλογὸς δ' ἀπέλαμπεν ἀϋτμή.

40 Arg. Orph. 259–265
Ἀργώ, πεύκῃσιν τ' ἠδὲ δρυσὶν γομφωθεῖσα
ἄι' ἐμῆς ἐνοπῆς καὶ γὰρ πάρος ἔκλυες ἤδη
ἤνικα δένδρε' ἔθελγον ἐν ὑλήεντι κολώνῃ
πέτρας τ' ἠλιβάτους, καί μοι κατὰ πόντον ἔβαινες
οὔρε' ἀποπρολιποῦσα, ἐπέσπεο δ' αὖτε θαλάσσης
παρθενίους ἀτραπούς· σπέρχου δ' ἐπὶ Φᾶσιν ἀμείβειν,
ἡμετέρῃ πίσυνος κιθάρῃ καὶ θεσκέλῳ ὀμφῇ

Arg. Orph. 480–482
καὶ ἐκλελάθοντο πορείης,
εἰ μὴ ἀποτροπίοις, ἐνοπαῖς θελξίφρονι θυμῷ
ἡμετέρῳ θελχθέντες ἔβαν πότι νῆα μέλαιναν

Arg. Orph. 704–707
αὐτὰρ ἐγὼ μολπῇσι παρήπαφον ἡμετέρῃσι
πέτρας ἠλιβάτους· αἱ δ' ἀλλήλων ἀπόρουσαν.
κῦμα δ' ἀνερρόχθησε. βυθὸς δ' ὑποείκαθε νηί,
ἡμετέρῃ πίσυνος κιθάρῃ, διὰ θέσκελον αὐδήν

41 Arg. Orph. 333–352
Ὠκεανοῦ μεδέοντες ἁλικλύστοιό τε πόντου
ἐμβύθιοι μάκαρες . . .
. . . .
Νηρέα μὲν πρώτιστα καλῶ πρέσβυστον ἁπάντων.
. . . .
λαιψηρούς τ' ἀνέμους, αὔραις μίγα χρυσεοτάρσαις
ἄστρά τε τηλεσίφαντα, καὶ ἄχλυα νυκτὸς ἐρεμνῆς
αὐγήν τ' ἠελίοιο ποδῶν προποδηγέτιν ἵππων . . . .
ὅς δέ κε συνθεσίης δηλήσεται οὐκ ἀλεγίζων
ὅρκον ὑπερβάσιον, τούτου δ' ἐπιμάρτυροι ἔστων
ἰθύντειρα Δίκη καὶ Ἐριννύες αἰνοδότειραι

42 Arg. Orph. 949–1018
Αὐτὰρ ἐμοὶ Μήδεια συνέσπετο μούνη ἀπ' ἄλλων.
. . . .
Αὐτίκα δ' οὐλαοπλάσμαθ' ὑπὸ πέπλους ἐπονεύμην
ἂν δὲ πυρὴν ἐπέβαλλον, ἰδ' ἔντομα θύματ' ἔρεζον,
σκύμνους παμμέλανας σκυλάκων τρισσοὺς ἱερεύσας.
. . . .

Αὐτίκα δ’ ἐξ ’Αίδαο διὰ φλογὸς ἠγέρθησαν
δειναί, θαμβήτειραι, ἀπηνέες, ἀπροσόρατοι.
῞Η μὲν γὰρ δέμας ἔσχε σιδήρεον, ἣν καλέουσι
Πανδώρην χθόνιοι· σὺν δ’ αἰολόμορφος ἵκανε
τρισσοκέφαλος, ἰδεῖν ὀλοὸν τέρας οὔτι δαϊκτόν,
Ταρταρόπαις ῾Εκάτη . . .
. . . .
                                        νόσφι δὲ μούνη
Μήδει’ ἐνὶ στέρνοισιν ἀκαμπέα θυμὸν ἐνώμα·
δρέψατο γὰρ παλάμῃσι λυγρῶν ἀποθρίσματα ῥιζῶν.
Καὶ τότ’ ἐγὼ φόρμιγγος ἐφήρμοσα θέσκελον ὀμφήν,
. . . .
Κλῇξα γὰρ ὕπνον ἄνακτα θεῶν πάντων τ’ἀνθρώπων,
ὄφρα μολὼν θέλξειε μένος βριαροῖο δράκοντος.
. . . .
κῶμα δ’ ἄφαρ κατέμαρψε πελωρίου ὄσσε δράκοντος,
ἰσοπαλὲς θανάτῳ· δολιχὴν δ’ ἀμφ’ αὐχένι δειρὴν
θῆκε καρηβαρέων φολίσιν· θάμβησε δ’ ἰδοῦσα
αἰνόποτμος Μήδεια. καὶ Αἴσονος ἀγλαὸν υἷα
ἧκ’ ἐπιθαρσύνουσα θοῶς πρέμνοιο λαβέσθαι
κῶας χρυσεόμαλλον

43 Aeschyl. fr. 82 Mette (= Eratosth. catast. 24)
(’Ορφεὺς) τὸν δὲ ῞Ηλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ ’Απόλλωνα προσηγόρευσεν, ἐπεγειρόμενος τε τῆς νυκτὸς κατὰ τὴν ἑωθινὴν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον ⟨ἀνιὼν⟩ προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν ῞Ηλιον πρῶτον.

44 Soph. fr. 582 R.
῞Ηλιε, φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέλας

45 Polyb. hist. 7, 9, 2
. . . ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ
῾Ηλίου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς

46 Maximus Tyr. philos. 2, 8
Παίονες σέβουσιν μὲν ῞Ηλιον ἄγαλμα δὲ ῾Ηλίου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου

47 Eur. fr. 781 N.^{2}
ὦ καλλιφεγγὲς ῞Ηλι’ ὥς μ’ ἀπώλεσας
καὶ τόνδ’. ’Απόλλων δ’ ἐν βροτοῖς ὀρθῶς καλῇ

48 Timoth. Mil. fr. 25 W.
σύ τ' ὦ τὸν ἀεὶ πόλον αἰθέριον
λαμπραῖς ἀκτῖσ' Ἥλιε βάλλων
πέμψον ἑκαβόλον ἐχθροῖσι βέλος
σᾶς ἀπὸ νευρᾶς, ὦ ἰὲ παιάν

49 Aeschyl. Sept. 859
τὰν ἀστιβῆ 'πόλλωνι, τὰν ἀνάλιον

Aeschyl. Suppl. 213–214
καλοῦμεν αὐγὰς ἡλίου σωτηρίους
ἁγνόν τ' Ἀπόλλω

50 Maximus Tyr. philos. 19, 3
τὸν ἥλιον ἄλλως μὲν ὁρᾷ Πυθαγόρας, ἄλλως δὲ Ἀναξαγόρας, Πυθαγόρας μὲν ὡς θεόν, Ἀναξαγόρας δὲ ὡς λίθον

51 Iambl. vit. Pyth. 256
ὁμοτρόπως δὲ μηδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνίστασθαι ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχειν, μηδὲ δακτύλιον ἔχοντα θεοῦ σημεῖον φορεῖν, ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται

52 Plat. symp. 220 D
ὁ δὲ εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ

53 Plat. leg. X 887 E
ἀνατέλλοντος τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμὰς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντες καὶ ὁρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάντων ἐν συμφοραῖς παντοίαις ἐχομένων καὶ ἐν εὐπραγίαις

54 PGM IV 905
τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας λέγε τὸν λόγον

PGM IV 1931–1932
στὰς πρὸς ἀνατολίην λέγε οὕτως· ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε

PGM XIII 255
ἡλίου δεῖξις. λέγε πρὸς ἀνατολάς

55 Parmen. fr. 1, 8–10
ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας

56 Heraclit. fr. 99 D.-Kr.
εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν

57 Heraclit. fr. 100 D.-Kr.
περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας αἳ πάντα φέρουσι

58 SVF 1, 120
Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον ⟨δὲ⟩ πυρὸς τεχνικοῦ

59 SVF 1, 102
Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ θεῶν τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον

60 Philostr. vit. Ap. 6, 10
ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ ὁ μὲν Ἀπολλώνιος, ὥσπερ εἰώθει, θεραπεύσας τὸν Ἥλιον ἐφειστήκει τινὶ γνώμῃ

Philostr. vit. Ap. 7, 10
Κορίνθου δὲ ἐπιβὰς καὶ τῷ Ἡλίῳ περὶ μεσημβρίαν ὁπόσα εἰώθει δράσας ἀφῆκεν ἐς τὸ Σικελῶν καὶ Ἰταλῶν ἔθνος

61 CH 13, 16
στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ, νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην

62 Philostr. vit. Ap. 1, 31
λευκὸν δὲ ἄρα ἵππον τῶν σφόδρα Νισαίων καταθύσειν ἔμελλε (ὁ βασιλεὺς) τῷ Ἡλίῳ φαλάροις κοσμήσας, ὥσπερ ἐς πομπήν· ὁ δ' ὑπολαβὼν "σὺ μέν, ὦ βασιλεῦ, θῦε," ἔφη, "τὸν σαυτοῦ τρόπον, ἐμοὶ

δὲ ξυγχώρησον θῦσαι τὸν ἐμαυτοῦ." καὶ δραξάμενος τοῦ λιβανωτοῦ, "Ἥλιε," ἔφη, "πέμπε με ἐφ’ ὅσον τῆς γῆς ἐμοί τε καὶ σοὶ δοκεῖ, καὶ γιγνώσκοιμι ἄνδρας ἀγαθούς, φαύλους δὲ μήτε ἐγὼ μάθοιμι μήτε ἐμὲ φαῦλοι."

Philostr. vit. Ap. 2, 26
ἤρετο αὐτὸν καὶ περὶ διαίτης ὁ Ἀπολλώνιος, ὁ δὲ "οἴνου μὲν" ἔφη "πίνω τοσοῦτον, ὅσον τῷ Ἡλίῳ σπένδω . . .". ταῦτα ἀκούων ὁ Ἀπολλώνιος ὑπερήδετο "σὺ μέν," ἔφη "ὦ βασιλεῦ, τὰ προσήκοντα τῇ ἀρῇ πρᾶττε, ἐμὲ δὲ τὸν καιρὸν τοῦτον ἄνες τῷ Ἡλίῳ, δεῖ γάρ με τὴν εἰθισμένην εὐχὴν εὔξαθαι."

63 Philostr. vit. Ap. 2, 12
ὃ (τὸν ἐλέφαντα) . . . ἀνῆκεν ὁ Ἀλέξανδρος τῷ Ἡλίῳ. εἶναι δὲ αὐτῷ καὶ χρυσοῦ ἕλικας περὶ τοῖς εἴτ’ ὀδοῦσιν εἴτε κέρασιν. καὶ γράμματα ἐπ’ αὐτῶν λέγοντα· ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Ο ΔΙΟΣ ΤΟΝ ΑΙΑΝΤΑ ΤΩΙ ΗΛΙΩΙ

Philostr. vit. Ap. 2, 24
ἱερὸν δὲ ἰδεῖν Ἡλίου φασίν, ᾧ ἀνεῖτο Αἴας ἐλέφας, καὶ ἀγάλματα Ἀλεξάνδρου χρυσᾶ καὶ Πώρου ἕτερα, χαλκοῦ δ’ ἦν ταῦτα μέλανος. οἱ δὲ τοῦ ἱεροῦ τοῖχοι, πυρσαῖς λίθοις ὑπαστράπτει χρυσὸς αὐγὴν ἐκδιδοὺς ἐοικυῖαν ἀκτῖνι

64 Philostr. vit. Ap. 2, 38
ἐγένοντο πρὸς τῷ Ὑφάσιδι, στάδια δὲ ἀπέχοντες τούτου τριάκοντα βωμοῖς τε ἐνέτυχον, οἷς ἐπεγέγραπτο . . . ΚΑΙ ΙΝΔΩΙ ΗΛΙΩ ΚΑΙ ΔΕΛΦΩΙ ΑΠΟΛΛΩΝΙ

65 Philostr. vit. Ap. 3, 14
πῦρ τε ἐπ’ αὐτοῦ (τοῦ ὀμφάλου) ὀργιάζουσιν, ὅ φασιν ἐκ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων αὐτοὶ ἕλκειν τούτῳ καὶ τὸν ὕμνον ἡμέραν ἅπασαν εἰς μεσημβρίαν ᾄδουσιν

66 Philostr. vit. Ap. 3, 15
"εἶδον" φησὶν "Ἰνδοὺς Βραχμᾶνας οἰκοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ’ αὐτῆς"

67 Philostr. vit. Ap. 3, 15
τό τοι πῦρ, ὃ ἀπὸ τῆς ἀκτῖνος ἐπισπῶνται, καίτοι σωματοειδὲς ὂν

οὔτε ἐπὶ βωμοῦ καίειν αὐτοὺς οὔτε ἐν ἰπνοῖς φυλάττειν, ἀλλ' ὥσπερ τὰς αὐγάς, αἳ ἐξ ἡλίου τε ἀνακλῶνται καὶ ὕδατος, οὕτω μετέωρον τε ὁρᾶσθαι αὐτὸ καὶ σαλεῦον ἐν τῷ αἰθέρι. τὸν μὲν οὖν δὴ Ἥλιον, ὑπὲρ τῶν ὡρῶν, ἃς ἐπιτροπεύει αὐτός, ἵν' ἐς καιρὸν τῇ γῇ ἴωσι καὶ ἡ Ἰνδικὴ εὖ πράττῃ, νύκτωρ δὲ λιπαροῦσι τὴν ἀκτῖνα μὴ ἄχθεσθαι τῇ νυκτί, μένειν δέ, ὡς ὑπ' αὐτῶν ἤχθη

68 Philostr. vit. Ap. 6, 32
καὶ ἐς τὸν ἥλιον ἀναβλέψας ὤμνυ αὐτόν, ἦ μὴν αὐτὸς μέλλειν ὑπὲρ τούτων πρὸς αὐτὸν λέξειν μηδὲ ἐρωτῶντα

69 Philostr. vit. Ap. 7, 31
ἡμέρα δ' ὡς ἐγένετο, προσευξάμενος τῷ Ἡλίῳ, ὡς ἐν δεσμωτηρίῳ εἰκός

70 Philostr. vit. Ap. 8, 13
μετὰ ταῦτα εὐξάμενος Ἀπόλλωνι καὶ ἔτι τῷ Ἡλίῳ παρῆλθεν ἐς τὴν οἰκίαν, ἣν ᾤκει ὁ Δημήτριος

71 Philostr. vit. Ap. 6, 4
προσβαλούσης δὲ τὸ ἄγαλμα τῆς ἀκτῖνος, τουτὶ δὲ γίγνεσθαι περὶ ἡλίου ἐπιτολάς, μὴ κατασχεῖν τὸ θαῦμα, φθέγξασθαι μὲν γὰρ παραχρῆμα τῆς ἀκτῖνος ἐλθούσης αὐτῷ ἐπὶ στόμα, φαιδροὺς δὲ ἱστάναι τοὺς ὀφθαλμοὺς δόξαι πρὸς τὸ φῶς, οἷα τῶν ἀνθρώπων οἱ εὐήλιοι. τότε ξυνεῖναι λέγουσιν, ὅτι τῷ Ἡλίῳ δοκεῖ ὑπανίστασθαι, καθάπερ οἱ τὸ κρεῖττον ὀρθοὶ θεραπεύοντες

72 Philostr. vit. Ap. 6, 4
θύσαντες οὖν Ἡλίῳ τε Αἰθίοπι καὶ Ἠῴῳ Μέμνονι, τουτὶ γὰρ ἔφραζον οἱ ἱερεῖς, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ αἴθειν τε καὶ θάλπειν, τὸν δὲ ἀπὸ τῆς μητρὸς ἐπονομάζοντες

73 Philostr. vit. Ap. 6, 11
τὰ δὲ Ἡλίου τε καὶ Ἰνδῶν πάτρια καὶ ὅπῃ χαίρει θεραπευόμενος ἐχέτω τὸν αὐτῶν νόμον, θεοὶ μὲν γὰρ χθόνιοι βόθρους ἀσπάσονται καὶ τὰ ἐν κοίλῃ τῇ γῇ δρώμενα, Ἡλίου δὲ ἀὴρ ὄχημα, καὶ δεῖ τοὺς προσφόρως ᾀσομένους αὐτὸν ἀπὸ γῆς αἴρεσθαι καὶ ξυμμετεωροπολεῖν τῷ θεῷ

74 PGM IV 539–542
ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρὶς ἀνασπῶν ὃ δύνασαι καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι

75 CH 2, 17
ἡ δὲ τιμωρία ἐστιν ἥδε, τὴν τοῦ ἀτέκνου ψυχὴν εἰς σῶμα καταδικασθῆναι μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχοντος, ὅπερ ἐστιν κατηραμένον ὑπὸ τοῦ Ἡλίου

76 CH 5, 3
ὁ ἥλιος θεὸς μέγιστος τῶν κατ᾽ οὐρανὸν θεῶν, ᾧ πάντες εἴκουσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστῃ

77 CH 11, 15
ἐστὶ τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος

78 CH 10, 3
αἴτιος δὲ ὁ πατὴρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σπορᾶς καὶ τῆς τροφῆς τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου

79 CH 16, 12
σωτὴρ δὲ καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος καὶ ὥσπερ ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν κόσμον περιέχων πληροῖ αὐτὸν ὀγκῶν ταῖς ποικιλίαις καὶ παντομόρφοις ἰδέαις, οὕτω καὶ ὁ ἥλιος πάντα ἐν τῷ κόσμῳ περιέχων ὀγκοῖ πάντων τὰς γενέσεις καὶ ἰσχυροποιεῖ

80 CH 16, 5
οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν τὰ πάντα ἕλκων καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι, καὶ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται. αὐτὸς γάρ ἐστιν, οὗ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βύθον καὶ ἄβυσσον διήκουσιν

81 CH 16, 13
ὑπὸ τούτῳ δὲ ἐτάγη ὁ τῶν δαιμόνων χορός, μᾶλλον οἱ χοροί· πολλοὶ γὰρ οὗτοι καὶ ποικίλοι, ὑπὸ τὰς τῶν ἀστέρων πλινθίδας τεταγμένοι, ἑκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. διατεταγμένοι οὖν ὑπηρετοῦσιν ἑκάστῳ

τῶν ἀστέρων, ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις, τουτέστι τὰς ἐνεργείας

82 CH 16, 16
ὅτῳ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει διὰ τοῦ ἡλίου . . . , τούτων καταργοῦνται οἱ δαίμονες. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν δύναται, οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν πρὸς μίαν ἀκτῖνα τοῦ θεοῦ

83 CH 16, 17–18
ἤρτηται οὖν νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ αἰσθητὸς τοῦ νοητοῦ· ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας. περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι, τούτου ἠρτημέναι, ἥ τε τῶν ἀπλανῶν, ἓξ τῶν πλανωμένων, καὶ ἡ μία ἡ περίγειος . . . διὸ πατὴρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργὸς δὲ ὁ ἥλιος, ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας

84 Hermipp. I p. 24–25 Kr.-V.
ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ πάντων γεννητικός, ἡνίοχος ἀγαθός, τὸ τοῦ κόσμου ἅρμα ἀσφαλῶς ἐλαύνων, τροφὸς παντὸς γένους

85 Pherec. Syr. test. 9 (= Io. Lydus de mens. 4, 3)
οὖρος αἰθρίου Διός

86 Empedocl. fr. 44 D.-Kr.
ἀνταυγεῖ πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις

87 Soph. fr. 738 R.
πᾶς προσκυνεῖ δὲ τὸν στρέφοντα κύκλον ἡλίου

88 Plat. Cratyl. 397 C
φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν

89 Soph. fr. 752 R.
Ἥλι' οἰκτίροις ἐμέ,
⟨ὃν⟩ οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννετὴν θεῶν
πατέρα ⟨τε⟩ πάντων

90 Soph. Oed. T. 660
τὸν πάντων θεῶν θεὸν πρόμον
Ἅλιον

91 Menand. fr. 678 K.
Ἥλιε, σε γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν,
δι' ὃν θεωρεῖν ἐστιν τοὺς ἄλλους θεούς.

92 Arch. Delt. 32, 1977 [1984] 137–139 nr. 18, 1–2
Ἀελίωι πρώτωι βασιλεῖ καὶ πᾶσι θεοῖσι πατρώιοις

93 Hymn. Orph. 8 (εἰς Ἥλιον)
Κλῦθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα,
Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς,
αὐτοφυής, ἀκάμα⟨ς⟩, ζώιων ἡδεῖα πρόσοψι,
δεξιὲ μὲν γενέτωρ ἠοῦς, εὐώνυμε νυκτός,
κρᾶσιν ἔχων ὡρῶν, τετραβάμοσι ποσσὶ χορεύων,
εὔδρομε, ῥιζωτήρ, πυρόεις, φαιδρωπέ, διφρευτά,
ῥόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων,
εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενὴς ἀσεβοῦσι,
χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἕλκων,
ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν, ὡροτρόφε κοῦρε,
κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,
φωσφόρε, αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
ἀιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ,
εὔδιε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα,
σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἀκτῖσι φαειναῖς,
δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου,
πιστοφύλαξ αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν ἀρωγέ,
ὄμμα δικαιοσύνης, ζωῆς φῶς· ὦ ἐλάσιππε,
μάστιγι λιγυρῆι, τετράορον ἅρμα διώκων.
κλῦθι λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστηισι πρόφαινε

94 Hymn. Orph. 34 (εἰς Ἀπόλλωνα)
Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ,
Μεμφῖτ', ἀγλαότιμε, ἰήιε, ὀλβιοδῶτα,
3 χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριε, Πύθιε, Τιτάν
. . .
5 ἄγριε, φωσφόρε δαῖμον, ἐράσμιε, κύδιμε κοῦρε,
. . . . .

8 Δῆλι' ἄναξ, πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα
.....
16 παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρηι πολυκρέκτωι
ἁρμόζεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων,
ἄλλοτε δ' αὖθ' ὑπάτην, ποτὲ Δώριον εἰς διάκοσμον
πάντα πόλον κιρνὰς κρίνεις βιοθρέμμονα φῦλα,
20 ἁρμονίηι κεράσας παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν,
μίξας χειμῶνος θέρεός τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν,
εἰς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας,
Δώριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὥριον ἄνθος.
ἔνθεν ἐπωνυμίην σε βροτοὶ κλήιζουσιν ἄνακτα,
25 Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ' ἀνέμων συρίγμαθ' ἱέντα·
οὕνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφραγῖδα τυπῶτιν.
κλῦθι, μάκαρ, σώζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῆι

95 Orph. fr. 47 K. (= fr. 21 D.-Kr.)
3 πανόπτα Ζεῦ...
......
10 Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα
11 Ἅλιε...

96 Mesomed. hymn. 2, 6–7.10–14 (εἰς Ἥλιον)
φοῖβος ἀκερσεκόμας εὐχαίτας
χιονοβλεφάρου πάτερ Ἀοῦς
....
χρυσέαισιν ἀγαλλόμενος κόμαις
περὶ νῶτον ἀπείριτον οὐρανοῦ
ἀκτῖνα πολύστροφον ἀμπλέκων
αἴγλας πολυδερκέα παγὰν
περὶ γαῖαν ἅπασαν ἑλίσσων

97 Orph. fr. 297a, 10–12 K.
Ἥλιος ὃν καλέουσιν Ἀπόλλωνα κλυτότοξον,
φοῖβον ἑκηβελέτην μάντιν πάντων ἑκάεργον,
ἰητῆρα νόσων Ἀσκληπιόν· ἓν τάδε πάντα

98 Orph. fr. 297b K.
Ζεὺς δέ τε πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεραστής,
πνεύμασι συρίζων φωναῖσι τε ἀερομίκτοις

99 Hymn. Orph. 11 (εἰς Πᾶνα)

Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν,
οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν
3 καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός.
. . . . . .
6 ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῆι
. . . . . .
κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν,
12 ἀντροχαρές, βαρύμηνις, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης

100 Porphyr. vit. Pyth. 10.13

ὕπτιον εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέποντα πρὸς ἥλιον ἀσκαρδαμυκτὶ καὶ τῷ στόματι ἐνιέντα κάλαμον σμικρὸν καὶ λεπτὸν καθάπερ αὐλόν

Lucian. ver. hist. 2, 5–6

τερπνὰ καὶ συνεχῆ μέλη ἀπεσυρίζετο, ἐοικότα τοῖς ἐπ' ἐρημίαις αὐλήμασι τῶν πλαγίων αὐλῶν

101 Orph. fr. 245, 7–8 K.

μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα,
εἷς ἐστ', αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται

102 Orph. fr. 54 K.

καὶ ἥδ' ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι

103 Orph. fr. 47 K.

Ἥλιε Πῦρ διὰ πάντ' ἄστη νίσεαι

104 Orph. fr. 21a, 6 K.

Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη

105 Orph. fr. 104 K.

ὁ μὲν ἥλιος τὴν ὁμοιότητα ⟨τὴν⟩ πρὸς τὸν Φάνητα δια⟨σώσι, ἡ δὲ⟩ σελήνη τὴν πρὸς τὴν Νύκτα

106 Orph. fr. 62 K.

Ἠέλιε, χρυσέαισι ἀερόμενε πτερύγεσσι

Orph. fr. 78 K.

(Φάνης) χρυσέαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα

107 Orph. fr. 96 K.
τοῦτον (sc. Ἥλιον) γὰρ ἐπέστησε τοῖς ὅλοις ὁ δημιουργὸς (sc. Φάνης)·
καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτευξε κελευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν

108 PGM IV 2196–2202
ὁ τῶν ὅλων δεσπότης ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων· σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ Ῥᾶ, Πᾶν Ἁρπενχνουβι Βριντατηνωφρι Βρισκυλμα Αρουζαρβα Μεσενκριφι

109 PGM IV 475–750 ('Mithrasliturgie')
IV 476–483
τὰ ⟨ἄ⟩πρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἀξιῶ, μύσται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης . . . , ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ

IV 489–495
ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη . . . πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον . . . πῦρ . . . τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον . . . ὕδωρ ὕδατος, τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον . . . οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ γεώδους πρώτη . .

IV 501–525
μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει . . . ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπείγουσάν με χρείαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι . . . τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι . . . τῷ στερεωτάτῳ ἀέρι . . . , ἵνα νοήματι μεταγεν⟨ν⟩ηθῶ . . . καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα . . . , ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ . . . , ἵνα θεάσωμαι τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ . . . καὶ ἀκούσῃ μου ὁ ζωογόνος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ . . . ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον . . . . ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι, ἁγίας ὑφεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως

IV 531–532
συνα⟨ν⟩ιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος

IV 539–551

ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ΄ ἀνασπῶν, ὃ δύνασαι, καὶ ὄψῃ σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι. οὐδενὸς δὲ ἀκούσει οὔτε ἀνθρώπου οὔτε ζῴου ἄλλου, οὐδὲ ὄψῃ οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς θνητῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, πάντα δὲ ὄψῃ ἀθάνατα· ὄψῃ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας θείαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν θεούς, ἄλλους δὲ καταβαίνοντας· ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου, θεοῦ, φανήσεται, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου

IV 559–564

λέγε· σιγή, σιγή, σιγή . . . ἔπειτα σύρισον μακρὸν συριγμόν, ἔπειτα πόππυσον λέγων· προπροφεγγη μοριος προφυρπροφεγγη

IV 569–573

ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρὸν καὶ δονούμενον καὶ μηδένα τῶν θεῶν ἢ ἀγγέλων ὁρμώμενον, προσδόκα βροντῆς μεγάλης ἀκούσεσθαι κτύπον, ὥστε σε ἐκπλαγῆναι

IV 578

ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται

IV 580–585 καὶ πόππυσον β΄,

καὶ εὐθέως ὄψῃ ἀπὸ τοῦ δίσκου ἀστέρας προσερχομένους . . . καὶ τοῦ δίσκου ἀνυγέντος ὄψῃ ἄπυρον κύκλωμα καὶ θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας

IV 587–605

ἐπάκουσόν μου, ἄκουσόν μου . . . , κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος, πυρίπολε . . . , φωτὸς κτίστα . . . Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε . . . , πυρίθυμε Ἰάω, πνευματόφως ωαϊ, πυριχαρῆ ἔλουρε, καλλίφως . . . , Αἰών αχβα, φωτοκράτωρ πεππερ πρεπεμπιπι, πυρισώματε φνουηνιοχ, φωτοδῶτα, πυρίσπορε . . . πυρίκλονε γαλλαβαλβα, φωτοβίαιε αιω, πυριδῖνα πυριχιβοοσηια, φωτοκινῆτα σανχερωβ, κεραυνοκλόνε . . . φωτὸς κλέος βεεγένητε, αὐξησίφως σουσινεφιεν, πυρισχησίφως σουσινεφι αρενβαραζει μαρμαρεντευ ἀστροδάμα· ἄνοιξόν μοι, προπροφεγγη

IV 620–623
ταῦτά σου εἰπόντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος· ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσει ταρασσόμενον

IV 625–632
εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ ἀνεῳγυΐας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν ... στὰς οὖν εὐθέως ἕλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα ... λέγε· ‘πρόσελθε, κύριε, αρχανδαρα φωταζα πυριφωτα ζαβυθιξ ...’

IV 635–639
ὅταν οὖν τοῦτο ποιήσῃς, ὄψῃ θεὸν νεώτερον, εὐειδῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ ἔχοντα πύρινον στέφανον

IV 640–642
‘Κύριε, χαῖρε, μεγαλοδύναμε, μεγαλοκράτωρ, βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶνᾧ

IV 643–650
ἄγγειλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι, ὅτι ἄνθρωπος ἐγὼ ... γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας ... καὶ ἴχωρος σπερματικοῦ καὶ σήμερον τούτου ὑπό σου μεταγεννηθέντος ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπαναθισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ

IV 655–657
ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ· σὺ δὲ ... μύκωμα μακρὸν ... μυκῶ

IV 662–665
ὄψῃ θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένας ἐκ τοῦ βάθους ζ′ παρθένους ἐν βυσσίνοις, ἀσπίδων πρόσωπα ἐχούσας. αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ Τύχαι, κρατοῦσαι χρύσεα βραβεῖα

IV 670
αἱ ἁγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων

IV 675–693
προέρχονται δὲ καὶ ἕτεροι ζ′ θεοὶ ταύρων μελάνων πρόσωπα ἔχοντες ἐν περιζώμασιν λινοῖς κατέχοντες ζ′ διαδήματα χρύσεα.

οὗτοί εἰσιν οἱ καλούμενοι πολοκράτορες τοῦ οὐρανοῦ, οὓς δεῖ σε ἀσπάσασθαι ὁμοίως ἕκαστον τῷ ἰδίῳ αὐτῶν ὀνόματι· ‘χαίρετε, οἱ κνωδακοφύλακες . . . οἱ κύριοί μου καὶ μεγαλοκράτορες θεοί· χαῖρε, ὁ πρῶτος, αϊερωνθι, . . . χαῖρε ὁ ζʹ, εορασιχη’

IV 693–707.711
ὅταν δὲ ἐνστῶσιν ἔνθα καὶ ἔνθα τῇ τάξει, ἀτένιζε τῷ ἀέρι καὶ ὄψῃ κατερχομένας ἀστραπὰς καὶ φῶτα μαρμαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτίνην ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσεον, ὅς ἐστιν Ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψῃ αὐτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπὰς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἀλλομένους· σὺ δὲ εὐθέως μύκωμα μακρόν, βασανίζων τὴν γαστέρα, ἵνα συνκινήσῃς τὰς πέντε αἰσθήσεις, μακρὸν εἰς ἀπόθεσιν, μυκῶ . . . . καὶ ἀτένιζε τῷ θεῷ μακρὸν μυκώμενος

IV 715–717
κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος, λαμπροφεγγῆ, προπροφεγγῆ . . . Φρῆ Φρηλβα

IV 719–723
κύριε, παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι

IV 733–736
ἐὰν δὲ θέλῃς καὶ συνμύστῃ χρήσασθαι, ὥστε τὰ λεγόμενα ἐκεῖνον μόνον σύν σοι ἀκούειν, συναγνευέτω σοι ⟨ζʹ⟩ ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλανείου

110 PGM IV 437–465.
ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις, Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ αἰθερίαισι τριβαῖς μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων, γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις· ἐξ οὗ γὰρ στοιχεῖα πάντα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι, κόσμον ἅπαντα τρέφουσιν τετρά⟨τρο⟩πον εἰς ἐνιαυτόν. κλῦθι, μάκαρ· σὲ γὰρ κλῄζω, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα, γαίης τε χάοιο καὶ Ἄιδαο, ἔνθα νέμονται δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες. καὶ δὴ νῦν

λίτομαί σε, μάκαρ, ἄφθιτε, δέσποτα κόσμου· ἧν γαίης κευθμῶνα μόλῃς νεκύων ἐπὶ χῶρον, πέμψον δαίμονα τοῦτον . . . μεσάταισι ὥραις, οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε λείψανον ἐν χερσὶν ἐμαῖς, νυκτός, ἐλευσόμενον προστάγμασι σῆς ὑπ' ἀνάγκης, ἵν' ὅσα θέλω ἐν φρέσι ἐμαῖς, πάντα μοι ἐκτελέσῃ, πραΰν, μειλίχιον μηδ' ἀντία μοι φρονέοντα. μηδὲ σὺ μηνίσῃς κρατεραῖς ἐπ' ἐμαῖς ἐπαοιδαῖς· ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας ἐν ἀνθρώποισι δαῆναι νήματα Μοιράων, καὶ σαῖς ὑποθημοσύνῃσι. κλῄζω δ' οὔνομα σόν ‛Ωρ', ὃν Μοιρῶν ἰσάριθμον . . . , ἵλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου θάλος, αὐτολόχευτε, πυρφόρε, χρυσοφαῆ, φαεσίμβροτε, δέσποτα κόσμου, δαῖμον ἀκοιμήτου πυρός, ἄφθιτε, χρυσεόκυκλε, φέγγος ἀπ' ἀκτίνων καθαρὸν πέμπων ἐπὶ γαῖαν· πέμψον τὸν δαίμονα, ὅνπερ ἐξῃτησάμην . . . αχαϊ φωθωθω αϊη ηϊα ιαη· ηϊω (ἠϊα) θωθω φιαχα . . .

IV 1984–1986
αχαϊ φωθωθω αιη ιαη αϊ ιαη αϊη Ἰάω θωθω φιαχα

111 PGM IV 1600–1605
ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν, ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα, τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν κόσμον, ἄλκιμον θαλασσοκράτορα, ὀρθινὸν ἐπιλάμποντα, ἀπὸ τοῦ ἀπηλιώτου ἀνατέλλοντα τῷ σύμπαντι κόσμῳ, δύνοντα τῷ λιβί.

IV 1609
ὁ ἱλαρὸς Ἀγαθὸς Δαίμων

112 PGM XIV 4–5
(ἐπικαλοῦμαί σε), θεὸν μέγαν Βαρζαν βουβαρζαν ναρζαζουζαν βαρζαβουζαθ, Ἥλιον

XIV 7–10
κατὰ τοῦ ἐν τῇ πυρίνῃ χλαμύδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀ⟨κ⟩ρουραίας κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος παντοκράτορος, τετραπροσώπου δαίμονος ὑψίστου, σκοτίου καὶ ψυχαγωγαίου Φώξ

113 PGM III 462
χαῖρε, Ἥλιε Μίθρα

114 PGM V 1–30
Μαντεῖον Σαραπιακὸν . . . "ἐπικαλοῦμαί σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα,

Σάραπι, ἀνίκητε, Μελιοῦχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ ..... πνουτε νινθηρτηρου ... ιαωαι βακαξιχυχ ... ὁ μέγας μέγας Σάραπις σαμασφρηθ ... ἀναφάνηθι καὶ δὸς ἐντροπὴν τῷ φανέντι πρὸ πυρὸς καὶ χιόνος Βαϊνχωωωχ· σὺ γὰρ εἶ ὁ καταδείξας φῶς καὶ χιόνα, φριξωποβρονταξαστράπτα ... Θοούτ ... Παφθᾶ ... Ιαη Ιαω αι αο ιαω εοηυ (ἐννεαγράμματον)· τὸ α΄ ἀνεῳγμένῳ τῷ στόματι, κυματούμενον, τὸ ο΄ ἐν συστροφῇ πρὸς πνευματικὴν ἀπειλήν, τὸ ιαω γῇ, ἀέρι, οὐρανῷ, τὸ ε΄ κυνοκεφαλιστί, τὸ ο΄ ὁμοίως, ὡς πρόκειται, τὸ η΄ μεθ᾽ ἡδονῆς δασύνων, τὸ υ΄ ποιμενικῶς, μακρόν.

V 44–46

χώρει, κύριε, εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἁψῖδας ... ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ, σαμας φρηθ

115 PGM IV 1730–1735

ὑποκάτω δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῆς ψυχῆς Ἔρωτα ἐπὶ πόλου ἑστῶτα, λαμπάδα κρατοῦντα καομένην, φλέγοντα τὴν ψυχήν. ὑποκάτω δὲ τοῦ Ἔρωτος τὰ ὀνόματα ταῦτα· αχαπα Ἀδωναΐε βασμα χαρακω Ἰακὼβ Ἰάω η φαρφαρηϊ

IV 1747–1765

ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἀρχηγέτην πάσης γενέσεως, τὸν διατείναντα τὰς ἑαυτοῦ πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον, σὲ τὸν ἄπλατον καὶ ἀμέτρητον, εἰς τὰς ψυχὰς πάσας ζωογόνον ἐμπνέοντα λογισμόν, τὸν συναρμοσάμενον τὰ πάντα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, πρωτόγονε, παντὸς κτίστα, χρυσοπτέρυγε, μελαμφαῆ, ὁ τοὺς σώφρονας λογισμοὺς ἐπικαλύπτων καὶ σκοτεινὸν ἐμπνέων οἶστρον, ὁ κρύφιμος καὶ λάθρᾳ ἐπινεμόμενος πάσαις ψυχαῖς

IV 1783–1786

γενάρχα σιγῆς, δι᾽ ὃν τὸ φῶς καὶ εἰς ὃν τὸ φῶς χωρεῖ, νήπιε, ὅταν γεννηθῇς ἐνκάρδιος, πρεσβύτατε, ὅταν ἐπιτευχθῇς ...

IV 1795–1796

πρωτοφανῆ, νυκτιφανῆ, νυκτιχαρῆ, νυκτιγενέτωρ, ἐπήκοε

IV 1805

Χαρουήρ Ἁρουηρ Λαΐλαμ Σεμεσιλαμ

116 Hymn. Orph. 6, 1–6
Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον,
ᾠογενῆ, χρυσέαισι ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι,
ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ᾿ ἀνθρώπων,
σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἠρικεπαῖον,
ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαὲς ἔρνος,
ὄσσων ὃς σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην

117 PGM XII 176–178
τέλει δὲ καὶ τὸ τοῦ Ἡλίου ὄνομα πρὸς πάντα· αἴθων, ηφαιη, Ἥφαιστε, πυριφαῆ, λαμπροφοῖτα … μαρμαραμω

118 PGM IV 1139–1165
ὦ μέγα, μέγιστον, ἐγκύκλιον, ἀπερινόητον σχῆμα κόσμου. οὐράνιον … ἐνουράνιον … αἰθέριον … ἐναιθέριον … ὑδατῶδες … γαιῶδες … πυρῶδες … ἀνεμῶδες … φωτοειδές … σκοτοειδές … ἀστροφεγγές … ὑγροπυρινόψυχρον πνεῦμα· αἰνῶ σε, ὁ θεὸς τῶν θεῶν, ὁ τὸν κόσμον καταρτισάμενος … ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας ἀοράτῳ θέσεως ἑδράσματι … ὁ διαστήσας οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν πτέρυξιν χρυσείαις αἰωνίαις σκεπάσας … τὴν δὲ γῆν ἑδράσμασιν αἰωνίοις στηρίσας … ὁ τὸν αἰθέρα ἀνακρεμάσας μετεώρῳ ὑψώματι … ὁ τὸν ἀέρα διασκεδάσας πνοαῖς αὐτοκινήτοις … ὁ τὸ ὕδωρ κυκλοτερὲς περιενέγκας … ὁ τοὺς πρηστῆρας ἀνάγων … ὁ βροντάζων … ὁ ἀστράπτων … ὁ βρέχων … ὁ σείων … ὁ ζωογονῶν … ὁ θεὸς τῶν Αἰώνων· μέγας εἶ, κύριε, θεέ, δέσποτα τοῦ παντός

119 PGM VIII 75–84
ἀεροφοιτάτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις, Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον φῶς, αἰθερίαις τροπαῖς μέγαν πόλον ἀμφὶς ἐλάων, γεν⟨ν⟩ῶν αὐτὸς ἅπα⟨ν⟩τα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις· ἐξ οὗ γὰρ πέφυκε στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι, κόσμον ἅπαν⟨τα⟩ τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν. ἣν γαίης κευθμῶνα μόλῃς, νεκύων ἐνὶ χώρῳ, πέμψον μάντιν ἐξ ἀδύτων τὸν ἀληθέα, λίτομαί σε λαμψουηρ σουμαρτα βαριβας δαρδαλαμ φορβηξ, κύριε, ἔκπεμψον τὸν ἱερὸν δαίμονα Ἀνούθ Ἀνουθ σαλβαναχαμβρη βρηιθ ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ· ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐλθέ

120 PGM IV 126–127
ⲁⲛⲕ ⲁⲛⲟⲩⲡ ⲉϥⲃⲓ ⲕⲗⲟⲙ ⲛ̄ⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲡⲣⲏ

121 PGM VII 243–246

ὁρκίζω σέ, δαίμων, κατὰ τῶν β′ ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ. σὺ εἶ ὁ ἀκέφαλος θεός, ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν ὅρασιν, Βησᾶς ἀμβλυωπός. οὐκ ἀγνοοῦμεν· σὺ εἶ, οὗ τὸ στόμα διὰ παντὸς καίεται· ὁρκίζω σὲ κατὰ τῶν β’ ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ

122 PGM IV 1281–1283

Ἥλιε Φρῆ . . ., ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον

123 PGM VII 529–532

Ἥλιε, κύριε, θεὲ μέγιστε, ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν καὶ συνκρατῶν τὸν κόσμον, εἰς ὃν τὰ πάντα χωρεῖ, ἀφ’ οὗ καὶ ἐγένετο, ἀκάματε

124 PGM IV 3110

ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνοις κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῇ

125 PGM V 190

καὶ Ἥλιον καὶ Ἡλίου κόρας, ἀθεμίστων πραγμάτων δύο φωταγωγούς

126 PGM II 82–141

Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, ἧς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηνεν ἀοιδὰς αφ̣ῦτὸς ἄναξ σκηπτοῦχος, Ἰήιε, κύδιμε Παιάν, ἐν Κολοφῶνι ναίων, ἱερῆς ἐπάκουσον ἀοιδῆς. ἐλθὲ τάχος δ’ ἐπὶ γαῖαν ἀπ’ οὐρανόθεν ⟨μοι⟩ ὁμιλῶν, ἀμβροσίων στομάτων τε σταθεὶς ἔμπνευσον ἀοιδάς, αὐτός, ἄναξ μολπῆς, μόλε, κύδιμε μολπῆς, ἀνάκτωρ. κλῦθι, μάκαρ, βαρύμηνι, κραταιόφρων, κλύε, Τιτάν, ἡμετέρης φωνῆς νῦν, ἄφθιτε, μὴ παρακούσῃς. στῆθι, μαντοσύνην ἀπ’ ἀμβροσίου στομάτοιο ἔννεπε τῷ ἱκέτῃ, πανακήρατε, θᾶττον, Ἄπολλον.

χαῖρε, πυρὸς ταμία, τηλεσκόπε κοίρανε κόσμου, Ἠέλιε κλυτόπωλε, Διὸς γαιήοχον ὄμμα, παμφαές, ὑψικέλευθα, διιπετές, οὐρανοφοῖτα, αἰγλήεις, ἀκίχητε, παλαιγενές, ἀστυφέλικτε, χρυσομίτρη, φαλεροῦχε, πυρισθενές, αἰολοθώρηξ, πωτήεις, ἄκαμνε, χρυσήνιε, χρυσοκέλευθα, πάντας δ’εἰσορόων ⟨τε⟩ καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων . . . ααααααα εεεεεεε ηηηηηηη ιιιιιι οοοοοοο υυυυυυ ωωωωωωω Μουσάων σκηπτοῦχε, φερέσβιε . . . Ἰήιε κισσεοχαῖτα μολπὴν ἔννεπε, Φοῖβε, δι’ ἀμβροσίου στομάτοιο. χαῖρε, πυρὸς μεδέων ... καὶ Μοῖραι τρισσαὶ Κλωθώ τ’ Ἄτροπός τε Λάχις τε. σὲ καλῶ, τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ, ἀεροειδῆ ... ⟨ὃν⟩ δορυφορορῦσιν οἱ δεκαὲξ γίγαντες, ἐπὶ λώτῳ καθήμενος καὶ λαμπυρίζων τὴν ὅλην οἰκουμένην ... σὺ τὸ ἱερὸν ὄρνεον ἔχεις ἐν τῇ στολῇ ἐν τοῖς πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσιν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, ὥσπερ ἔχεις ἐν τοῖς πρὸς βορρᾶ μέρεσι μορφὴν νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῷ καθημένου, ἀντολεῦ, πολυώνυμε, σενσενγεν βαρφαραγγης· ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσι μορφὴν ἔχεις τοῦ ἁγίου ἱέρακος ... ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα μέρεσι μορφὴν ἔχεις κροκοδείλου, οὐρὰν ὄφεως ... ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσι δράκοντα ἔχεις πτεροφυῆ ... βασίλειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κατακρατεῖς τοὺς ὑπ’ οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ γῆς ἐρισμούς· θεὸς γὰρ ἐφάνης τῇ ἀληθεία, ιω ιω Ἐρβηθ, Ζάς, Σαβαώθ, σμαρθ Ἀδωναι, σουμαρτα ...... Ἁρσενοφρη ... Φθᾶ ... κλῦθί μοι, μέγιστε θεὲ Κόμμης, τὴν ἡμέραν φωτίζων, ναθμαμεωθ. ὁ νήπιος ἀνατέλλων μαϊραχαχθα· ὁ τὸν πόλον διοδεύων θαρχαχαχαν ... φέριστε θεὲ Κόμμη, Κόμμη ϊασφη ϊασφη βιβιου βιβιου νουσι νουσι σιεθων σιεθων Ἁρσαμωσι Ἁρσαμωσι ... βριθιαωθ αβεραμενθωουθ λερθεξαναξεθρελυωθνεμαρεβα, ὁ μέγιστος καὶ ἰσχυρὸς θεός. ... Παιάν, Κολοφώνιε Φοῖβε, Παρνήσσιε Φοῖβε, Κασταλιε Φοῖβε ... ὑμνήσω Μέντορι Φοίβῳ ... σὲ καλῶ, Κλάριε Ἄπολλον ... Κασταλιε ... Πύθιε ... Μουσῶν Ἄπολλον

127 PGM II 1–11
ακρακαναρβα καναρβα αναρβα ναρβα αρβα ρβα βα α. λέγε ὅλον οὕτως τὸ ὄνομα πτερυγοειδῶς. Φοῖβε, μαντοσύναισιν ἐπίρροθος ἔρχεο χαίρων, Λητοΐδη, ἑκάεργε, ἀπότροπε, δεῦρ’ ἄγε, δεῦρο· δεῦρ’ ἄγε θεσπίζων μαντεύεο νυκτὸς ἐν ὥρῃ. αλλαλαλα αλλαλαλα σανταλαλα ταλαλα ... καὶ νῦν μοι σπεύσειας ἔχων θεσπίσματ’ ἀληθῆ ..., ἄναξ Ἄπολλον Παιάν, ὁ τὴν νύκτα ταύτην κατέχων καὶ ταύτης δεσποτεύων ... ἄγετε, κραταιοὶ δαίμονες, συνεργήσατέ μοι σήμερον ἐπ’ ἀληθείας φθεγγόμενοι σὺν τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διὸς υἱῷ

128 PGM XII 80–82
Σὺ εἶ ὁ νήπιος, ὁ ζῶν θεός, ὁ ἔχων μορφὴν ... Σαμμὼθ Σαβαὼθ Ταβαὼθ σορφη σεουρφουθ μουι σι σρω Σαλαμα ... Οὔσειρι Ἑσειῆ ... Φθᾶ Νούθ ... Ἶσις ... βιβιου βιβιου, σφη σφη

129 Eus. praep. ev. 3, 15, 3
Ἥλιος, Ὧρος, Ὄσιρις, ἄναξ, Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων, ὥρων καὶ

καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων, ἠοῦς καὶ νυκτὸς πολυάστερος ἡνία νωμῶν, ζαφλεγέων ἄστρων βασιλεὺς ἠδ' ἀθάνατον πῦρ

130 PGM VI 1–47

ἡ σύστασις αὐτοῦ πρὸς Ἥλιον . . . λέγε οὐν πρὸς ἥλιον ἀνατέλλοντα. . . . ᾧ⟨δάφνη, μαντοσύνης⟩ ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος. . . . Φοῖβος στεφθεὶς τε κλάδοισιν . . . κεφαλὴν κομόωσαν ἐθείραις . . . θέσπιζε βροτοῖσιν . . . πανυπέρτατ'. . . . Παιάν . . . πολυώνυμε . . . Φοῖβε . . .

"κλῦθί μευ, ἀργυρότοξε, ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις", χρυσοφαῆ, λαῖλαψ καὶ Πυθολέτα μεσεγκριφι, Λατῶε σιαωθ Σαβαώθ, Μελιοῦχε, τύραννε . . . σεσεγγενβαρφαραγγης . . . , ωπολλορφε . . . Ἀρβαθιαω . . . Σαβαώθ, ἰαωαωο . . . μουσιάρχα οτονυπον . . . ρησαβααν . . . ἔστι δὲ τοι τῷ Δηλίῳ, τῷ Νομίῳ, τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διός, χρησμῳδεῖν πειστικὰ διὰ νυκτὸς ἀληθῆ διηγουμένῳ ⟨διὰ⟩ μαντικῆς ὀνειράτων

131 PGM I 298–347

Ἄναξ Ἀπόλλων, ἐλθὲ σὺν Παιῆονι, χρημάτισόν μοι . . . κύριε. δέσποτα, λίπε Παρνάσιον ὄρος καὶ Δελφίδα Πυθώ. . . . ἄγγελε πρῶτε θεοῦ, Ζηνὸς μεγάλοιο, Ἰάω, καὶ σὲ τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ, καὶ σὲ καλῶ, Γαβριὴλ πρωτάγγελε· δεῦρ' ἀπ' Ὀλύμπου, Ἀβρασάξ, ἀντολίης κεχαρημένος, ἵλαος ἔλθοις, ὃς δύσιν ἀντολίηθεν ἐπισκοπιάζεις, Ἀδωναί. πᾶσα φύσις τρομέει σε, πάτερ κόσμοιο, Πακερβηθ. ὁρκίζω κεφαλήν τε θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν Ὄλυμπος, ὁρκίζω σφραγῖδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὅρασις, ὁρκίζω χέρα δεξιτερήν, ἣν κόσμῳ ἐπέσχες, ὁρκίζω κρητῆρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα, ὁρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων, ὁρκίζω Φύσιν αὐτοφυῆ, κράτιστον Ἀδωναῖον, ὁρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντα Ἐλωαῖον . . . κλῦθι, μάκαρ, κλῄζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα καὶ γαίης, χάεός τε καὶ Ἄϊδος . . . κλῄζω δ' οὔνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον αχαι φωθωθω αϊη ϊαη ϊα αϊη ϊαω θωθω φιαχα . . . ἵλαθί μοι, προπάτωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε· ὁρκίζω τὸ πῦρ τὸ φανὲν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ, ὁρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσι μεγίστην, ὁρκίζω τὸν φθείροντα μέχρις Ἄιδος εἴσω . . .

132 PGM III 1–162.235–259.539–599

III 1–5

λαβὼν αἴλουρον ἐκποίησον Ἑσιῆν ἐμβαλὼν τὸ σῶμα ἐς τὸ

ὕδωρ . . . λόγος ὁ ἐπὶ τῆς πνίξεως. ᾧδεῦρό μοι, ὁ ἐπὶ τῆς μορφῆς τῆς τοῦ Ἡλίου, ὁ αἰλουροπρόσωπος θεός . . .

III 12–15

"ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν σῶν ὀνομάτων βαρβαθιαω βαινχωωχ νιαβωαιθαβραβ σεσενγεν βαρφαραγγης . . . ἔγειρόν μοι σεαυτόν, αἰλουροπρόσωπος θεός, καὶ ποίησον τὸ δεῖνα πρᾶγμαῴ . . . λαβὼν δὲ τὸν αἴλουρον ποίησον λάμνας τρεῖς. . . .

III 45–50

τὰ μέλη τοῦ Μελιούχου καὶ αὐτὸν Μελίουχον . . . Νεβουτοσουαληθ, ἄρκυια, νέκυια, Ἑρμῆ, Ἑκάτη . . . ὁρκίζω σε . . . τὸν δαίμονα τοῦ αἰλούρου πνευματωτοῦ . . .

III 53–58

χυχβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαιαχαχυχ βαζητοφωθ βαινχωωωχ . . . Σαβαώθ, ευλαμωσι . . . θαχωχαξ . . . χουχεωχ

III 70–92

αβεραμενθωουθλερα εξαναξεθρελθυοωεθνεμαρεβα . . . ὁρκίζω σε, τὸν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ μὲν ἄγγελον κραταιὸν καὶ ἰσχυρὸν τοῦ ζώου τούτου . . . ὁρκίζω σε Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἀβρασὰξ καὶ κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἰαεω (λόγος) αεηιουω ωυοιηεα χαβραξ φνεσκηρ φιχοφνυροφωχοβωχ αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι σεσενγενβαρφαραγγης Μίθρα ναμαζαρ αναμαρια Δαμναμενεῦ· . . ἅγιε βασιλεῦ ὁ ναυτικός, ὁ τὸν οἴακα κρατῶν κυρίου θεοῦ. ἔγειρόν μοι σεαυτόν, αἰλουπρόσωπος μέγας . . . συντέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα . . . κραταιὲ Σὴθ Τυφῶν . . . συντέλεσόν μοι τοῦτο τὸ δεῖνα πρᾶγμα ἐπὶ τῇ μορφῇ σου, αἰλουροπρόσωπος ἄγγελος

III 95–103

ἐλθὼν πρὸς κατάδυσιν τοῦ ἡλίου λέγε κρατῶν τὰς τρίχας τοῦ αἰλούρου τὰς ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ στόματος αὐτοῦ ὡσεὶ φυλακτήριον. διάνυσον τῷ Ἡλίῳ λέγων τὸν λόγον. λόγος· ᾧστήσατε, στήσατε, κυβερνῆται τοῦ ἱεροῦ πλοίου, τὸ ἱερὸν πλοῖον. ὁρμιῶ καὶ σέ, Μελιοῦχε, ἕως ἐγὼ ἐντύχω τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ. ναί, μέγιστε Μίθρα, ναμαζαρ ἀναμαρια, Δαμναμενεῦ . . . ἅγιε βασιλεῦ, ὁ ναυτικός, ὁ τὸν οἴακα κρατῶν κυρίου θεοῦ . . . μενωφρις. . . . κμεβαυ

III 110–121

ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ τῶν σῶν ὀνομάτων βαρβαραθαμ χελουβ⟨ρ⟩αμ βαρουχ . . . σεσενγενβαρφαραγγης. . . . αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντές σου τὸ ἱερὸν εἴδωλον, αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντες τὸ ἱερὸν πλοῖον . . . ἵνα ἀνταποδοῖς αὐτοῖς τὸ δεῖνα πρᾶγμα . . . ὅτι ἐπικαλοῦμαί σε ιωερβηθ ιω πακερβηθ ιωβολχοσηθ ιωαπομψ ιωπαταθναξ ιωακουβια ιω αμεραμεν θωουθ λερθεξαναξ εθρελυωθ νεμαρεβα . . . ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραικῆς φωνῆς καὶ κατὰ τῆς Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκαίων Μασκελλι, Μασκελλω

III 129–157

διάνυσον τῷ Ἡλίῳ ἐν τῇ
ἀνατολῇ λέγων τὸν λόγον. λόγος. "δεῦρό μοι, ὁ μέγιστος ἐν οὐρανῷ, ᾧ ὁ οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον . . . ὁ ὢν φιλομαντόσυνος, ὁ χρυσοπρόσωπος, ὁ χρυσαυγής, ὁ πυρικαταλάμπων τῆς νυκτός, ἄλκιμος ἄλκιμος κοσμοκράτωρ. ὁ πρωὶ ἐπιλάμπων τῆς ἡμέρας, ὁ δύνων ἐν τῷ λιβιβόρῳ τοῦ οὐρανοῦ, ὁ ἀνατέλλων ἐκ τοῦ ἀπηλιώτου, . . . ὁ γυροειδής, ὁ τρέχων ἕως μεσημβρίας καὶ διατρίβων ἐν τῇ Ἀραβίᾳ . . . , ὁ ἄγγελος τοῦ ἁγίου φέγγους, ὁ κύκλος ὁ πυροειδὴς . . . περακομφθω ακ Κμηφ ὁ ἔκλαμπρος Ἥλιος, ὁ αὐγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ὁ ἐν τῷ ὠκεανῷ ὀχεύων, ψοειω ψοειω πνουτε νεντηρ τηρου· ἐνεύχομαί σοι κατὰ τοῦ ᾠοῦ, ἐγώ εἰμι Ἀδὰμ προγενής· ὄνομά μοι Ἀδάμ. ποίησόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ θεοῦ Ἰαω, θεοῦ Ἀβαώθ, θεοῦ Ἀδωναί, θεοῦ Μιχαήλ, θεοῦ Σουριήλ, θεοῦ Γαβριήλ, θεοῦ Ῥαφαήλ, θεοῦ Ἀβρασάξ . . . θεοῦ κυρίου Ἰαιωλ . . . πυρὸς αὐξητὰ καὶ πολλοῦ φωτὸς σεσενγεν βαρφαραγγης . . . τῶν πάντων δικαιότατε, ἀληθείας ταμία, δικαιοσύνης κτίστα . . .

III 162

καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ πρᾶξις τοῦ αἰλούρου

III 235–259

Μέλπω σε, μάκαρ . . . πάνσοφε . . . Παιάν, κλῄζω σε . . . αὐτοκράτωρ . . . οὐροδρόμε, σεισίχθων, φώσφωρ . . . ὦ ἀεροδρόμε Πύθιε Παιάν

III 539–540

ὁ τύπος, τὸ σύνολον τοῦ κόσμου, ὁ⟨ς⟩ κατακριθεὶς ἐφύλαξας τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱερόν

III 550–571.591–599
δεῦρό μοι ἐν τῇ ἁγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος, παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, κοίρανε παντός, διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι θείῳ. πρῶτος δ' ἐξεφάνης ἐκ πρωτογόνου, φὺς εὐμεθόδως, ὕδατος βιαίου, ὁ τὰ πάντα κτίσας· ἄβυσσον, γαῖαν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πάλιν αἶθρα καὶ ποταμοὺς κελάδοντα⟨ς⟩, ὑσγηνοϊδῆ τε σελήνη⟨ν⟩, ἀστέρας ἀερίου⟨ς⟩, ἐῴου⟨ς⟩, περιδινοπλάνητας ... σὺ ὁ παρακαλῶν ... Ἁρπονκνουφι ... Ἁρουαρ ... ὅτι ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἅγιον ὄνομα πάντοθεν, ὁ γεννηθεὶς ἐν παντὶ πλάσματι ἀνθρωπίνῳ· ἐνπνευμάτισον ἡμᾶς

χάριν σοι οἴδαμεν, ψυχῇ πάσῃ, κατὰ καρδίαν πρὸς σε
ἀνατεταμένην, ἄφραστον ὄνομα
τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ θεοῦ ὁσιότητι, ᾗ πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάντα πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω, χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν

III 572–583
ὄνομά σου ἐκ μὲν δεξιοῦ ἄξονος· Ἰάω ... ἐκ δ' εὐωνύμων ἄξονος. Ἰάω ... ἐλθέ μοι ἱλαρῷ τῷ προσώπῳ ... ὁ πᾶν ὁτιοῦν ἀκούων μου ... θεὲ μέγας ... Ἁρσαμωσι

133 PGM VII 848–858
λέγε ἁγνεύσας πρὸς τὸν ἥλιον ἐλθών, ἐστεμμένος οὐρὰν αἰλούρου ἐπὶ ὥρας ε′· "ερβεθ. ... ερβεβριθα αμβριθηρα ... Λαιλαμ ... φερια φορφοροφι". ταῦτα εἰπὼν ὄψῃ σκιὰν ἐν ἡλίῳ καὶ καμμύσας ἀναβλέψας ὄψῃ ἔμπροσθέν σου σκιὰν ἑστῶσαν, καὶ πυνθάνου, ὃ θέλεις. "ερβαιγωρυθαρφθειρ". φυλακτήριον

134 PGM III 495–590
III 495–536
Σύστασις πρὸς Ἥλιον ... οὕτως ἐπικαλοῦ. "δεῦρο, δεῦρό μοι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ κόσμου, ἀεροδρόμον μέγαν θεόν ... ὥρᾳ δευτέρᾳ μορφὴν ἔχεις μονοκέρου ... ὄνομά σοι βαζητοφωθ. ὥρᾳ τρίτῃ μορφὴν ἔχεις αἰλούρου ... ὄνομά σοι Ἀκραμμαχαμαρει ... ὥρᾳ τετάρτῃ μορφὴν ἔχεις ταύρου ... ὄνομά σοι Δαμναμενεύς ... ὥρᾳ ἑβδόμῃ μορφὴν ἔχεις καμμάρου, γεννᾷς δένδρον. ... ἐπὶ γῆς αἴλουρον ... ὄνομά σοι Ἀδωναί ... καὶ Γαβριὴλ ... ιαρβαθαχραμνηφιβαωχνυμεω ...

135 PGM V 350–355

αρχοολ Λαιλαμ Σεμεσιλαμφ αμμοφοριων ιωαη φθουθ εω Φρῆ, ὁ
μέγιστος δαίμων, Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Λαιλαμ Ὀσορνωφρι,
Ἐμ Φρῆ, Φρῆ, Φθᾶ . . . Ἰάω . . . Φρῆ . . . Σαβαὼθ Βαρβαθιάω

136 PGM IV 296–406

IV 385–390

ἐγὼ γάρ εἰμι Βαρβαρ Ἀδωναί, ὁ τὰ ἄστρα κρύβων, ὁ λαμπροφεγγὴς
οὐρανοῦ κρατῶν, ὁ κύριος κόσμου . . . Ἀὼθ σαρβαθιουθ ιαθθιεραθ
Ἀδωναὶ ἵα . . . Σαβαώθ

137 PGM IV 1599.1611–1716

IV 1599

πρὸς Ἥλιον λόγος. . . .

IV 1611–1615

ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἱερὰ καὶ μεγάλα καὶ
κρυπτὰ ὀνόματα, οἷς χαίρεις ἀκούων. ἀνέθαλεν ἡ γῆ σοῦ
ἐπιλάμψαντος καὶ ἐκαρποφόρησεν τὰ φυτὰ σοῦ
γελάσαντος, ἐζωογόνησε τὰ ζῶα σοῦ ἐπιτρέψαντος

IV 1621–1634

ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ . . . Βάλ μισθρην . . .
λαΐλαμ . . . βαθαβαθι ιατμων . . . ἰαβαθ Ἀβαωθ Σαβαωθ Ἀδωναί, ὁ
θεὸς ὁ μέγας, Ορσενοφρη . . . λονχοω . . . Βαλ μινθρη

IV 1638–1645

σὺ εἶ ὁ μέγας Ὄφις, ἡγούμενος τούτων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς
Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν τελευτὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης, ὁ ἐν τῷ
ὠκεανῷ ὀχεύων, Ψοϊ φνουθι νινθηρ

IV 1645–1698

σὺ εἶ ὁ καθ᾽ ἡμέραν καταφανὴς γινόμενος καὶ δύνων ἐν τῷ
βορολίβᾳ τοῦ οὐρανοῦ, ἀνατέλλων ἐν τῷ νοταπηλιώτῃ· ὥρᾳ α᾽
μορφὴν ἔχεις αἰλούρου, ὄνομά σοι Φαρακουνηθ . . . ὥρᾳ β᾽ μορφὴν
ἔχεις κυνός, ὄνομά σοι Σουφι . . . ὥρᾳ γ᾽ μορφὴν ἔχεις ὄφεως, ὄνομά
σοι Αμεκρανεβεχεο Θωύθ . . . ὥρᾳ δʹ μορφὴν ἔχεις κανθάρου, ὄνομά
σοι Σενθενιψ . . . ὥρᾳ εʹ μορφὴν ἔχεις ὄνου, ὄνομά σοι
Ενφανχουφ . . . . ὥρᾳ ϛʹ μορφὴν ἔχεις λέοντος, ὄνομα δέ σοι Βαϊ
σολβαϊ·ὁ κυριεύων χρόνου . . . ὥρᾳ ζʹ μορφὴν ἔχεις τράγου, ὄνομά
σοι Ουμεσθωθ . . . ὥρᾳ ηʹ μορφὴν ἔχεις ταύρου, ὄνομά σοι Διατιφη.
ὁ ἀναφανὴς γενόμενος . . . ὥρᾳ θʹ μορφὴν ἔχεις ἱέρακος, ὀνομά σοι

Φηουσ φωουθ· ὁ λωτὸς πεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ ... ὥρᾳ ι´ μορφὴν ἔχεις κυνοκεφάλου, ὄνομά σοι Βεσβυκι· ὥρᾳ ι̅α̅ μορφὴν ἔχεις ἴβεως, ὄνομά σοι Μουρωφ ... ὡρᾳ ι̅β̅ μορφὴν ἔχεις κροκοδείλου, ὄνομά σοι Αερθοη ... ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ [ὑπὸ] τὸν κόσμον, ἄλκιμε θαλασσοκράτωρ

IV 1705–1711
κύριε Κμήφ ... ὁρκίζω γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ φῶς καὶ σκότος καὶ τὸν πάντα κτίσαντα θεὸν μέγαν Σαρουσιν, σέ, τὸ παρεστὸς Ἀγαθὸν Δαιμόνιον ...

IV 1716
ἐὰν τελῇς, λέγε· "εἷς Ζεὺς Σάραπις"

138 PGM I 27–28
ἧκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς Δαίμων, Ἁρπον κνουφι

139 PGM III 634–689
III 634–635
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟ ⲡⲕⲓⲧ..... [ⲛⲧ]ⲟⲕⲉⲧⲉ ⲡⲓⲣⲉ

III 654
ⲥⲁⲃⲁⲱ[ⲑ] ⲁⲇⲱⲛⲁⲓ ⲁⲇⲱⲛ ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲓⲟⲧ

III 671–674
ⲁⲃⲣⲓⲁⲃⲱⲧ ... ⲡⲥⲓⲧ ⲟ ⲉⲣⲟⲁⲧ ... ⲑⲱ[ⲟⲩⲧ ⲟ]'ⲛ
ϭⲙⲟⲩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲱⲣ ... ⲓ̈ⲉⲑⲟⲣ

140 PGM XXXVI 211–230
XXXVI 215–219
χαῖρε μοι, ὁ ἐπὶ τοῦ ἀπηλιώτου τεταγμένος καὶ τοῦ κόσμου, ὃν δορυφοροῦσιν οἱ θεοὶ πάντες, ἀγαθῇ σου ὥρᾳ, ἀγαθῇ σου ἡμέρᾳ, ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τοῦ κόσμου, ὁ στέφανος τῆς οἰκουμένης, ὁ ἐκ τῆς ἀβύσσου ἀνατέλλων, ὁ καθ' ἡμέραν γεννώμενος νέος καὶ γέρων δύνων ...

XXXVI 229–230
δέσποτα Ἀβλαναθαναλβα Ἀκραμμαχαμαρι πεφναφωζα φνεβεννουνι

141 PGM XIII 620–640
XIII 620–629
ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ἅγιε, πολυύμνητε, μεγαλότιμε, κοσμοκράτωρ, Σάραπι, ἐπίβλεψόν μου τῇ γενέσει καὶ μὴ ἀποστραφῇς με . . . τὸν εἰδότα σου τὸ ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα . . . ιαω ιιααω . . . χφουρι . . . ιυευηοωαεη . . . Σεμεσιλαμψ . . . Ἁρσάμοσι ισνορσαμ . . . αχυχ χαμμω

XIII 630
ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ᾠδικῷ ὕμνῳ

XIII 639–640
ὕμνησα σου τὸ αὐθεντικὸν ὄνομα καὶ ἅγιον, κύριε, ἔνδοξε, κοσμοκράτωρ, μυριώτατε, μέγιστε, τροφεῦ, μεριστά, Σάραπι

142 PGM V 460–488
V 460–470
ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὀστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ ⟨πασ⟩σαλεύσαντα τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, ὁ μέγας Νοῦς, ἔννομος τὸ πᾶν διοικῶν, αἰωνόφθαλμος, δαίμων δαιμόνων, θεὸς θεῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, ὁ ἀπλάνητος Αἰὼν Ἰάω . . .

V 471–480
ἐπικαλουμαί σε, τὸν δυνάστην τῶν θεῶν, ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, Ἀδωναί, κύριε Ἰάω ουηε· ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλουμενός σε Συριστὶ θεὸν μέγαν ζααλαηριφφου· καὶ σὺ μὴ παρακούσῃς τῆς φωνῆς (Ἑβραϊστι· ἀβλαναθαναλβα αβρασιλωα). ἐγὼ γάρ εἰμι Σιλθαχωουχ Λαιλαμ βλασαλωθ Ἰάω ιεω νεβουθ σαβιοθ Ἀρβὼθ Ἀρβαθιάω, Ἰαὼθ Σαβαώθ, Πατουρη, Ζαγουρη, βαρουχ Ἀδωναΐ, Ἐλωαὶ Ἀβραάμ . . .

V 483–486
ὑψηλόφρονε, αἰωνόβιε, κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων, σιεπη σακτιετη βιου βιου σφη σφη νουσι νουσι σιεθο σιεθο. . . . Ἰάω ασιαλ Σάραπι . . .

143 PGM IV 1170–1225a

IV 1170–1174
σέ, τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων πατέρα τε κόσμου, κοσμικαῖς κλῄζω λιταῖς· δεῦρό μοι, ὁ ἐνφυσήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν γῆν χωρίσας ἀπὸ τοῦ ὕδατος . . .

IV 1177–1180
πρόσδεξαί μου τοὺς λόγους ὡς βέλη πυρός, ὅτι ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα κάλλιστον

IV 1182
δέξαι μου τὰ φθέγματα, ἄκουε, Ἥλιε, πάτερ κόσμου

IV 1191–1193
σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον καὶ τὸ ἰσχυρόν, τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων

IV 1200–1205
κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν, Μαρμαριώ, Ἰάω· ἐφώνησά σου τὴν ἀνυπέρβλητον Δόξαν, ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς

IV 1210–1211
ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς

IV 1219–1221
ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐν τῷ χρυσῷ πετάλω, ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος διηνεκῶς παρακάεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλὴμ μαρμαίρων, κύριε Ἰάω

144 PGM VII 505–528
VII 505–521
χαίρετε, Τύχη καὶ δαῖμον τοῦ τόπου τούτου καὶ ἐνεστῶσα ὥρα καὶ ἡ ἐνεστῶσα ἡμέρα. χαῖρε, τὸ περιέχον, ὅ ἐστιν γῆ καὶ οὐρανός. χαῖρε, Ἥλιε· σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐπὶ τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεαυτὸν ἱδρύσας ἀοράτῳ φάει . . . σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰῶνος . . . σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῆς ἀπλάτου Φύσεως. . . . σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν καὶ γεννήσας τοὺς ε´ πλανήτας ἀστέρας, οἵ εἰσιν, οὐρανοῦ σπλάγχνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος

χύσις καὶ πυρὸς θράσος . . . σὺ εἶ ὁ νέος, εὐγενής, ἔγγονος ὁ τοῦ ἁγίου ναοῦ, ὁ συγγενὴς τῇ ἱερᾷ λίμ⟨ν⟩η, τῇ καλουμένη ἀβύσσῳ, παρεστώσῃ ταῖς δυσὶ βάσεσιν σκιαθι καὶ μαντω· καὶ ἐκινήθη τῆς γῆς τὰ δʹ θεμείλια, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ἅγιε κάνθαρε . . . Ἀβρασάξ . . . Ἰάω

145 PGM IV 885–891

ἐπεί σου λέγω τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλίου πόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασι· . . . Οὔσιρι . . . Φρηούσιρι, Ὡριούσιρι

146 PGM IV 3170

πλουτοδότα Αἰών, ἱερὲ Ἀγαθὲ Δαίμων

147 PGM VII 580–593

VII 584–585

ἔστιν δέ, ὡς ὑπόκειται· Κμῆφις χφυρις ιαεω Ἰάω αεη Ἰάω οω Αἰών

148 PGM XII 274–276

ἥλιος γλύφεται ἐπὶ λίθου ἡλιοτροπίου τὸν τρόπον τοῦτον· δράκων ἔστω ἐνκύμων, στεφάνου σχήματι οὐρὰν ἐν τῷ στόματι ἔχων· ἔστω δὲ ἐντὸς τοῦ δράκοντος κάνθαρος ἀκτινωτὸς ἱερός

149 PGM III 199–230

III 205–215

Σημέα βασιλεῦ, κόσμου γενέτωρ, . . . κάνθαρε, χρυσοκόμην κλῄζω θεὸν ἀθάνατον ⟨σε⟩, κάνθαρε . . . πυρεσίθυμε, δέσποτα ἀντολίης, Τίταν, πυροεὶς ἀνατείλας, σὲ κλῄζω, πύρινον Διὸς ἄγγελον, θε⟨ῖ⟩ον Ἰάω, καί σε, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Ῥαφαήλ, ἀντολίης χαίρων, θεὸς ἵλαος ἔσ⟨σ⟩ο, Ἄβρασάξ, καί σε, μέγιστε αἰθέριε . . . Μιχαήλ

III 218–224

παντοκράτωρ θεός ἐστι, σὺ δ', ἀθάνατ', ἔσσι μέγιστος. ἱκνοῦμαι, νῦν λάμψον, ἄναξ κόσμοιο, Σαβαώθ, ὃς δύσιν ἀντολίῃσιν ἐπισκεπάζεις, Ἀδωναί, κόσμος ἐὼν μοῦνος κόσμον ἀθανάτων ἐφοδεύεις, αὐτομαθής, ἀδίδακτος μέσον κόσμον ἐλαύνων

III 226–230

. . . καὶ Στυγὸς ἀδμήτοιο πύλας καὶ Κῆρα λύτειραν, ὁρκίζω σε, σφραγῖδα θεοῦ, ὃν πάντες Ὀλύμπου ἀθάνατοι φρίσσουσι θεοὶ καὶ δαίμονες ἔξοχ᾽ ἄριστοι καὶ πέλαγος σιγᾶν ἐπιτέλλεται, ὁππότ᾽ ἀκούει· ὅτι ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἀπόλλωνος αεηιουω

150 PGM I 43–196

I 65–69

ἱέραξ καταπτὰς σοῦ ἄντικρυς σταθήσεται καὶ πτερὰ τινάξας ἐν μέσω, καθεὶς εὐμήκη λίθον, εὐθὺς ἀναπτήσεται εἰς οὐρανὸν βαίνων. σὺ δὲ βάσταξον τοῦτον τὸν λίθον καὶ λιθουργήσας τάχος γλῦφε ὕστερον . . . .

I 127–128

δουλεύσει σοι ἱκανῶς εἰς ἃ ἂν ἐπινοήσῃς, ὦ μακάριε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας . . .

I 131

μηδένι ἄλλῳ μεταδῷς, ἀλλὰ κρύβε, πρὸς Ἡλίου

I 134–142

ἔστιν δὲ ὁ λόγος ὁ λεγόμενος ἑπτάκις ἑπτὰ πρὸς ἥλιον ἐξορκισμὸς τοῦ παρέδρου. ωρι . . . Ἀμοῦν . . . χαρχαραχαχ Ἀμοῦν ω . . . σαραπτουμι σαραχθι . . .
ϊαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαευεαϊφιρκιραλιθονυομενερφαβωεαϊ

I 144–147

ἔστιν δὲ ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον Ἡλίωρος ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάστιγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα οὐροβόρον, ὑπὸ δὲ ἔδαφος τοῦ λίθου τὸ ὄνομα τοῦτο (κρύβε)· αχα αχαχα χαχ χαρχαρα χαχ.

I 164–165

δεῦρό μοι, βασιλεῦ, ⟨καλῶ σε⟩ θεὸν θεῶν, ἰσχυρὸν ἀπέραντον ἀμίαντον ἀδιήγητον, Αἰῶνα κατεστηριγμένον

I 172–173

καὶ οὕτως τῷ κραταιῷ ἀγγέλῳ φίλος ἔσει

I 195–196

τὸ δὲ λεγόμενον πρὸς ἥλιον οὐδὲν ζητεῖ εἰ μὴ ϊαεωβαφρενεμουν (λόγος) καὶ ιαρβαθα (λόγος)

151 PGM IV 1930–1940
IV 1930
Ἀγωγὴ Πίτυος βασιλέως

IV 1934–1935
ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε, καὶ τοὺς ἁγίους σου ἀγγέλους

IV 1939–1940
ὑμεῖς δέ ἐστέ ἅγιοι ἄγγελοι, φύλακες τοῦ Αρδιμαλεχα

152 PGM I 197–222
I 197
τοῦ πρωτοφυοῦς θεοῦ καὶ πρωτογενοῦς ῥυστική

I 199–204
κλῦθί μου, ὁ ἅγιος θεός, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ᾧ αἱ Δόξαι παρεστήκασι διηνεκῶ⟨ς⟩· σὲ ἐπικαλοῦμαι, προπάτωρ, καὶ δέομαί σου, αἰωναῖε, αἰωνακτινοκράτωρ, αἰωνοπολοκράτωρ, ἐπὶ τοῦ ἑπταμερίου σταθείς . . .

I 206–212
ὁ τὸ ῥίζωμα διακατέχων, ὁ τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ πάντων ἀγγέλων . . . ὁ κτίσας δεκανοὺς κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγέλων ἄφατοι. κατ᾽ οὐρανὸν ἀνυψώθης, καὶ κύριος ἐπεμαρτύρησεν τῇ σοφίᾳ σου καὶ κατηυλόγησέν σου τὴν δύναμιν καὶ εἶπέν σε σθένειν καθ᾽ ὁμοιότητα αὐτοῦ, ὅσον καὶ αὐτὸς σθένει. ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε τῶν πάντων, . . .

I 215
διὸ ἐλθέ μοι, ὁ κυριεύων πάντων ἀγγέλων . . .

I 218–219
ὅτι ἐπικαλοῦμαι σου τὸ κρυπτὸν ὄνομα, τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος ἐπὶ τὴν γῆν

I 221–222
λέγε ἡλίῳ ἢ ὅπου ἐὰν καταληφθῇς

153 PGM XXIIb 1–26
XXIIb 1–3
Προσευχὴ Ἰακώβ· πάτερ πατριάρχων, πατὴρ ὅλων, πατὴρ δυνάμεων τοῦ κόσμου, κτίστα παντὸς ... κτίστα τῶν ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων, ὁ κτίστης ὀνομάτων σωτηρικῶν ...

XXIIb 6–8
ᾧ ὑπεσταλμένοι οἱ χερουβίν, ὃς ἐχαρίσατο Ἀβραὰμ ... ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων
...

XXIIb 10–13
ὁ καθήμενος ἐπὶ ὄρους ἱεροῦ Σιναΐου ... ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν δρακοντείων θεῶν, ὁ θεὸς ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ Ἡλίου Ἰάω

XXIIb 14–17
Ἀβριήλ, Λουήλ ... τὸν κοιτῶνα χερουβὶν ... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων θεὸς Ἀβαώθ, Ἀβραθιαώθ, Σαβαώθ, Ἀδωναί ...

XXIIb 18–21
ὁ κύριος θεὸς τῶν Ἑβραίων, Ἐπαγαήλ ....
Ἐλωήλ, Σουήλ ... θεὲ θεῶν, ὁ ἔχων τὸ κρυπτὸν ὄνομα Σαβαώθ

154 PGM XXXV 1–29
XXXV 1–7
ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου, Βυθαθ ....
ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ οὐρανῷ ⟨ς′⟩, Μουριαθα

XXXV 8–13
ἐπικαλοῦμαί σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ χιόνος, Τελζη, ἐπικαλοῦμαί σε, Ἐδανώθ, τὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, ἐπικαλοῦμαί σε, Σαεσεχέλ, τὸν ἐπὶ τῶν δρακόντων, ἐπικαλοῦμαί σε, Ταβιυμ, ὁ ἐπὶ τῶν ποταμῶν, ἐπικαλοῦμαί σε, Βιμαδαμ, ἐπικαλοῦμαί σε, Χαδραουν, ὁ καθήμενος ἐν μέσῳ τοῦ Χαδραλλου, μέσον τῶν δύο Χερουβὶ⟨ν⟩ καὶ Σαραφὶν ὑμνολογούντων τὸν κύριόν σε πάση⟨ς⟩ στρατιᾶς τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

XXXV 20–23
διὰ τὴν δύναμιν τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Σαβαὼθ καὶ τὸ ἔνδυμα τοῦ Ἐλωὲ καὶ τὸ κράτος τοῦ Ἀδωναὶ καὶ τὸν στέφανον τοῦ

Ἀδωναί. δότε κἀμοὶ χάριτα καὶ νίκην ἔμπροσθεν πάντων, ὡς τἀγαθὰ δορήματα ἐχαρίσου τῷ Ἀλβαναθαναλβα καὶ Ἀκραμαχαμαρι . . .

XXXV 25–26
ἵνα δότε χάριν καὶ νίκην καὶ δύναμιν καὶ πνεῦμα, κοιράνου διαδηματοφόρου τρίτου χαρίτησίν μου, ταχὺ ⟨ταχύ⟩

155 Silberlamelle von Beirut (Z. 69–70)
μέσον τῶν δύο Χερουβὶν τοῦ Αἰῶνος τῶν Αἰώνων ὁ θεὸς Ἀβρααμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσααχ καὶ ὁ θεὸς Ἰακωβ

156 PGM XIII 334–340
ἄλλως ὁ λόγος πρὸς τὸν Ἥλιον· "ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβείν, ἀνὰ μέσον τοῦ κόσμου, οὐρανοῦ καὶ γῆς, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης, φάνητί μοι, ἀρχάγγελε τοῦ θεοῦ, ὁ ὑπ᾽ αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένοςῴ. τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ ποίει πρὸς τὸν Ἥλιον χαριτήσια, ἀγωγάς, ὀνειροπομπά, ὀνειροπατητά, Ἡλίου δεῖξιν, ἐπιτευκτικά, νικητικά, καὶ πάντα ἁπλῶς

157 PGM XIII 254–259
ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβείν, ἀνὰ μέσον τῶν δύο φύσεων, οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἡλίου τε καὶ σελήνης, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης· φάνηθί μοι, ὁ ἀρχάγγελος τῶν ὑπὸ τὸν κόσμον, αὐθέντα Ἥλιε, ὁ ὑπ᾽ αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένος· προστάσσει σοι ὁ ἀεὶ καὶ μόνος

158 PGM XIII 327–333
ἄνοιγε, ἄνοιγε, τὰ δʹ μέρη τοῦ κόσμου, ὅτι ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης ἐκπορεύεται. χαίρουσιν ἀρχάγγελοι δεκάνων, ἀγγέλων· αὐτὸς γὰρ ὁ Αἰὼν Αἰῶνος, ὁ μόνος καὶ ὑπερέχων, ἀθεώρητος διαπορεύεται τὸν τόπον. ἀνοίγου, θύρα, ἄκουε, μοχλέ, εἰς δύο γενοῦ, κλειδών, διὰ τὸ ὄνομα Ἀϊα αἲνρυχαθ, ἀνάβαλε, γῆ, δεσπότῃ πάντα, ὅσα ἔχεις ἐν σεαυτῇ· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαιλαφέτης καὶ χανοῦχος, πυρὸς κρατύντωρ. ἄνοιξον· λέγει σοι Ἀχεβυκρωμ (ὀκτάκις Ἡλίου ὄνομα)

159 PGM XIII 291–292
ιβʹ ἡμέρας συρίσας τρὶς ὀκτάκις λέγε τοῦ Ἡλίου τὸ ὄνομα ὅλον ἀπὸ τοῦ ⟨Ἀ⟩χεβυκρωμ

160 PGM XIII 61–88
XIII 64–65
σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν

XIII 69–71
σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη. σοὶ πάντα ὑποτέτακται, οὗ οὐδεὶς θεῶν δύναται ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν. ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας, ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος

XIII 77–80
ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ὡς οἱ ὑπό σου θεοὶ φανέντες, ἵνα δύναμιν ἔχωσιν Ἐχεβυκρωμ Ἡλίου, οὗ ἡ δόξα· ααα ηηη ωωω ιιι ααα ωωω Σαβαώθ, Αρβαθιαω, Ζαγουρη, ὁ θεὸς Αραθυ Ἀδωναῖε

161 PGM XIII 139–160
XIII 139–147
ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν τὰ πάντα περιέχοντα, πάσῃ φωνῇ καὶ πάσῃ διαλέκτῳ, ὡς πρ⟨ώ⟩τως ὕμνησέ σοι ὁ ὑπὸ σου ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς τὰ αὐθεντικά, Ἥλιος Ἀχεβυκρωμ (ὃ μηνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα καὶ τὴν ἀκτῖνα). οὗ ἡ δόξα· ααα ηηη ωωω, ὅτι διὰ σὲ ἐνεδοξάσθη ⟨ἀέρας⟩, εἶθ' ὡσαύτως ἀγλαομορφουμένους τοὺς ἀστέρας ἱστὰς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ κτίζων τὸν κόσμον ιιι ααα ωωω, ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα, Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Ζαγουρη. οὗτοί εἰσιν οἱ πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι· Ἀραθ, Ἀδωναῖε, Βασημμ Ἰάω

XIII 149–153
ὁ δὲ Ἥλιος ὑμνεῖ σε ἱερογλυφιστί· Λαΐλαμ, ἁβραϊστὶ δὲ διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος· ἀνοκ Βιαθιαρβαρβερβιρσχι λατουρβουφρουμτρωμ . . . λέγων· "προάγω σου, κύριε, ἐγὼ ἐπὶ τῆς βάρεως ἀνατέλλων, ὁ δίσκος, διά σε"

XIII 155–160
ἔστιν δὲ ὁ ἐπὶ τῆς βάρεως φανεὶς συνανατέλλων κυνοκεφαλοκέρδων . . . ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ ἑτέρου μέρους ἱέραξ ἰδίᾳ φωνῇ ἀσπάζεταί σε . . . ὁ δὲ ἐννεάμορφος ἀσπαζεταί σε ἱερατιστί· "Μενεφωϊφωθ" . . .

162 PGM VII 1018–1026

VII 1018–1020

χαῖρε Ἥλιε, χαῖρε Ἥλιε, χαῖρε Γαβριήλ, χαῖρε Ῥαφαήλ, χαῖρε Μιχαήλ, χαῖρε σύμπαντα· δός μοι τὴν ἐξουσίαν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Σαβαώθ, τὸ κράτος τοῦ Ἰάω καὶ τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ Ἀβλαναθαναλβα καὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Ἀκραμμαχαμαρεί.

VII 1024–1026

δὸς νίκην, ὅτι οἶδα τὰ ὀνόματα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος· Ἁρπον χνουφι βριντατην ωφριβρισαρουαζαρβασεν κριφινιπτουμιχμουμαωφι

163 PGM XII 207.217–269

XII 207

κατὰ τοῦ περιζώματος ἐπιγράψεις τὸ μέγα καὶ ἅγιον καὶ κατὰ πάντων, τὸ ὄνομα Ἰάω Σαβαώθ

XII 217–227

ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν, ὦ θεοὶ οὐράνιοι, ὦ θεοὶ ὑπὸ γῆν, ὦ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει κυκλούμενοι, τρεῖς ἥλιοι Ἀνοχ Μανε Βαρχυχ . . . ὦ τῶν πάντων ζῴων τε καὶ τεθνηκότων κραταιοί. . . . ἔλθατε εὐμενεῖς, ἐφ᾽ ὃ ὑμᾶς ἐπικαλοῦμαι, ἐπὶ τῷ συμφέροντί μοι πράγματι εὐμενεῖς παραστάται.

XII 229–244

ἐγώ εἰμι ὁ Χράτης ὁ πεφυκὼς ἐκ τοῦ οὐατίου . . . ἐγώ εἰμι τὸ ἱερὸν ὄρνεον Φοῖνιξ, ἐγώ εἰμι ὁ Κράτης, ὁ ἅγιος, προσαγορευόμενος Μαρμαραυώθ, ἐγώ εἰμι ὁ Ἥλιος ὁ δεδειχὼς φῶς . . . ἐγώ εἰμι Κρόνος ὁ δεδειχὼς φῶς . . . ἐγώ εἰμι Ὄσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ. . . . ἐγώ εἰμι Σοῦχος ⟨ὡμοιωμένος⟩ κροκοδείλῳ. διὸ δέομαι· ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα, τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον.

δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δʹ ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ θεός, ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωήν. δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος. . . . , οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἑλίσσεται . . . καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περί σε ὕδωρ, Ἀγαθὸς Δαίμων. σὺ εἶ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα.

XII 246–248

.... τίς δὲ Αἰὼν Αἰῶνα τρέφων ἀνάσσει; εἷς θεὸς ἀθάνατος

XII 250–252

σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα, ἠελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς, ἀέρι καὶ γαίᾳ καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς ἀτμῷ

XII 254–255

⟨σ⟩οῦ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσίν, δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι

XII 256–258

σὺ δέ, κύριε τῆς ζωῆς, βασιλεύων τῆς ἄνω καὶ κάτω χώρας, οὗ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀποκλείεται, οὗ τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον οἱ ἄγγελοι ὑμνοῦσιν . . .

XII 262–266

καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων ἐναντιωθησεταί μοι, ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαί σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους· Φνω εαι Ἰαβωκ, κατὰ δ' Ἰουδαίους· Ἀδωναῖε Σαβαωθ, κατὰ Ἕλληνας· ὁ πάντων μόναρχος βασιλεύς, κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς· κρυπτέ, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν, κατὰ δὲ Πάρθους· Οὐερτω παντοδυνάστα.

XII 268–269

τὰ δὲ ὄπισθεν ὀνόματα τοῦ λίθου ἐπιγεγλυμμένα ἐστὶν τάδε· Ἰάω Σαβαὼθ Ἀβρασάξ

164 PGM XIII 762–791

XIII 767–770

οὗ ὁ ἥλιος Ἁρνεβουατ βολλοχ βαρβαριχ Βααλσαμὴν πτιδαιου Ἁρνεβουατ καὶ ἡ σελήνη Ἁρσενπενπρωουθ βαρβαραιωνη οσραρ μεμψεχει ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων

XIII 776–781

ἐν ᾧ καθίδρυταί σου τὸ ἑπταγράμματον ὄνομα πρὸς τὴν ἁρμονίαν τῶν ζ' φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης σαρ ἀφαρα αραφα ι Ἀβρααρμ Ἀραφα ἀβρααχ περταωμηχ ἀκμηχ Ἰάω ουεη Ἰάω ουε ειου αηω εηου Ἰάω

XIII 786–788
ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς διατριβόντων.... ὃν δορυφοροῦσιν οἱ η΄ φύλακες Η, Ω, Χω, Χουχ, Νουν, Ναυνι, Ἀμοῦν, Ἀμαυνι

165 PGM XIII 743–746
ἐναπόκειται γὰρ αὐτῇ τὸ κυρίου ὄνομα, ὅ ἐστι Ὀγδοάς, θεὸς ὁ τὰ πάντα ἐπιτάσσων καὶ διοικῶν. τούτῳ γὰρ ὑπετάγησαν ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δαίμονες, δαιμόνισσαι καὶ τὰ πάντα τὰ ὑπὸ τὴν κτίσιν

XIII 753–754
ἐπανάγκῳ δὲ χρήσῃ τῷ μεγάλῳ ὀνόματι, ὅ ἐστιν Ὀγδοάς, θεὸς ὁ τὰ πάντα διοικῶν τὰ κατὰ τὴν κτίσιν

166 PGM IV 930–1114
IV 930–931
σύστασις, ἣν πρῶτον λέγεις πρὸς ἀνατολὴν ἡλίου, εἶτα ἐπὶ τοῦ λύχνου

IV 939–963
λόγος· χαῖρε, δράκων ἀκμαῖέ τε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί, χαῖρε δέ, λευκὸν ὕδωρ, καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθροΐσκων μελίλωτον, καὶ καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἥμερον ἐξαναβλύζων, κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε, ὅτι δισύλλαβος εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανὴς εἶ... Μαρμαραιωθ Λαιλαμ σουμαρτα· ἵλαθί μοι, προπάτωρ... καὶ ἐπήκοός μοι γενοῦ, δι᾽ ἧς πράσσω σήμερον αὐθοψίας, καὶ χρηματισόν μοι... διὰ τῆς αὐτόπτου λυχνομαντίας... ιυ ευη οω αεη ιαεη αιαη.... ἴαωαι. φωταγωγία....· ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, πυριφεγγῆ, ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα Ἰαήλ... πυριβελια Ἰάω...

IV 969–973
ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ Αλβαλαλ, ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ... καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος Βουήλ, Φθᾶ Φθᾶ Φθαήλ, Φθᾶ αβαΐ, Βαΐνχωωωχ...

IV 974–984
κάτοχος τοῦ φωτὸς ἅπαξ λεγόμενος.... ὁρκίζω σέ, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ

αὐγή, πλάτος, βάθος, μῆκος, ὕψος . . . κατὰ τοῦ Ἰάω Σαβαὼθ Ἀρβαθιάω σεσενγενβαρφαραγγης ἀβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι . . . ιαοαξ

IV 988–999

θεαγωγὸς λόγος γ′ λεγόμενος ἀνεωγότων σου τῶν ὀφθαλμῶν· ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν, δυνάστην Ὧρον Ἁρποκράτην Αλκιβ Ἁρσαμωσι ιωαϊ δαγεννουθ, ραραχαραι Ἀβραϊαωθ· τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, . . . Ἰάω . . . ὁ διέπων νύκτα καί ἡμέραν . . . ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν οἴακα κατέχων δράκοντα, Ἀγαθὸν ἱερὸν Δαίμονα, ᾧ ὄνομα Ἁρβαθανωψ ιαοαϊ, ὃν ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ὑμνοῦσι ἀνατέλλοντα καὶ δύνοντα· εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσι

IV 1004–1005

οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵτινες συμβολικῷ σχήματι ὀνομάζουσίν σου τὸ ἅγιον ὄνομα α εε ηηη ιιιι ooooo υυυυυυ ωωωωωωω . . .

IV 1009–1015

εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε· ὀνομάζω γάρ σου τὰ μέγιστα ὀνόματα βαρβαραϊ, βαρβαραωθ, αρεμψους, περταωμηχ, περακωνηθχ, Ἰάω, Βάλ Βήλ, Βολ βε σρω . . . ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος καὶ κρίνων τὰ πάντα, περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ . . .

IV 1019–1021

ὅτι ὄνομά μοι Βαϊνχωωωχ· ἐγώ εἰμι ὁ πεφυκὼς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὄνομά μοι Βαλσάμης· εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε . . . ὄνομά σοι Βαρφαννηθ ραλφαι νινθερ χουχαι

IV 1025–1035

ὁ ἐν πυρὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἔχων σεσενγεν βαρφαραγγης, ὁ ἐντὸς τῶν ζ′ πόλων καθήμενος αεηιουω . . . ὄνομά σοι Βαρβαριήλ, Βαρβαραϊήλ, θεὸς Βαρβαραήλ, Βήλ, Βουήλ . . . . ιυευη . . . ϊαεη . . . Ἰάω αϊ

IV 1035–1041

ἐπάναγκος· ἐπιτάσσει σοι, ὁ μέγας ζῶν θεὸς ὁ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων . . . Ἰάω αωϊ ωϊα αϊω ϊωα ωαϊ

IV 1044–1045
εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε . . . ὅτι σε ἐφορκίζω κατὰ τοῦ κυρίου Ἰάω αωι . . . ζαζου χαμη

IV 1047–1050a
χαιρετισμός . . . . .·
κύριε χαῖρε, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, Ὧρε, Ἁρποκράτα, Αλκιβ, Ἁρσαμωσι, Ἰάω αι, δαγεννουθ, ραραχαραι, Ἀβραιάω

IV 1057–1061
ἀπόλυσις· . . . . εὐχαριστῶ σὸι, κύριε Βαϊνχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χώρει, χώρει, κύριε . . .

IV 1066–1067
τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις· χωω χωω ωχωωχ· ἱερὰ αὐγή

IV 1077–1079
ἐγώ εἰμι Ὧρος . . υἱὸς Ἴσιδος . . . καὶ Ὀσίρεως Ὀσορ⟨ον⟩νωφρεω⟨ς⟩

IV 1105–1114
μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν φωταγωγίαν ἄνυξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ τὸ φῶς τοῦ λύχνου καμοροειδὲς γινόμενον . . . τὸν δὲ θεὸν ὄψῃ ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένην ἀσπαζόμενον, τῇ δὲ ἀριστερᾷ ⟨κρατοῦντα⟩ σκύτος, βασταζόμενον ὑπὸ β´ ἀγγέλων ταῖς χερσὶν καὶ κύκλῳ αὐτῶν ἀκτῖνας ι̅β̅

167 PGM XII 153–161
XII 155–159
ὄνομα μέγα ἐπικαλέσῃ ἐπὶ μεγάλης ἀνάγκης . . . προσεπίλεγε γ´ τὸ Ἰάω, εἶτα τοῦ θεοῦ ὄνομα τὸ μέγα· ᾧἐπικαλοῦμαὶ σε, Φθᾶ Ῥᾶ Φθᾶ ιη Φθᾶ . . . . Βαρωχ . . . Φθᾶ ἀθαβρασια Ἀβριασωθ βαρβαρβελωχα βαρβαιωχ. γενέσθω βάθος, πλάτος, μῆκος, αὐγή. ἀβλαναθαναλβα ἀβρασιαουα ἀκραμμαχαμαρει, Θώθ, Ὧρ αθωωπω· εἴσελθε, κύριε, καὶ χρημάτισον." εἰσελεύσεται θεὸς ὀφεοπρόσωπος καὶ ἀποκριθήσεταί σοι.

168 PGM III 442
τῷ ἡλίῳ· χαῖρε, αὐτοκράτωρ, χαῖρε, χαῖρε προπάτωρ

169 PGM XXIVa 14
ἐπικαλοῦ μὲν τὸν Ἥλιον καὶ τοὺς ἐν βυθῷ θεοὺς πάντας

170 PGM I 229
ἀθεώρητόν με ποίησον, κύριε Ἥλιε

171 PGM LXI 6–8
σὺ εἶ τὸ ἔλαιον, οὐκ εἶ δὲ ἔλαιον, ἀλλὰ ἱδρὼς τοῦ Ἀγαθοῦ
Δαίμονος, ἡ μύξα τῆς Ἴσιδος, τὸ ἀπόφθεγμα τοῦ Ἡλίου, ἡ δύναμις
τοῦ Οὐσίριος, ἡ χάρις τῶν θεῶν

172 PGM LXXXI 5–7
χαῖρε, Ἥλιε, χαῖρε Σαπειφνηπ, χαῖρε, σωτήρ, χαῖρε, Ἀβρασάκξ,
χαῖρε, Πετκηϊερχενειν καμτηρου, χαῖρε, Ἠλουαί, χαῖρε,
Ἐλουείν . . .

173 PGM XXIII 1–15
κλῦθί μοι, εὐμειδὴς καὶ ἐπίσκοπος, εὔσπορ' Ἄνουβι
κλῦθί τε, αἱμύλε, κρυπτὲ πάρευνε, σαῶτι Ὀσίρεως,
δεῦρ', Ἑρμῆ, ἅρπαξ, δεῦρ', εὐπλόκαμε, χθόνιε Ζεῦ,
κῦρσαι δωσάμενοι κρηήνατε τήνδ'
ἐπαοιδήν. δεῦρ', Ἅιδη καὶ χθών, πῦρ ἄφθιτον, Ἥλιε Τιτάν,
ἐλθὲ καὶ Ἰάα καὶ Φθᾶ καὶ Φρῆ νομοσώσων . . . .
σὲ καλέω Βριαρεῦ, καὶ Φράσιε, καὶ σ' Ἰξίων,
καὶ Γενεὰ καὶ Ἀφηβιοτὰ καὶ Πῦρ καλλιαιθές,
ἠδ' ἔλθοις, Χθονία καὶ Οὐρανία, καὶ ὀνείρων
ἥ μεδέεις, καὶ Σείρι', ὃς . . . .

174 PGM III 470–472
τρὶς λέγων πρὸς Ἥλιον προσκύνησον· "εἴσελθε, . . . Κμήφ . . .
Θουθ . . . Φρῆ

175 PGM V 350–356
αρχοολ, Λαιλαμ, Σεμεσιλαμφ . . . . Φρῆ, ὁ μέγιστος δαίμων, Ἰάω,
Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Λαιλαμ, Ὀσορνωφρι, Ἐμ Φρῆ Φρῆ, Φθᾶ . . .
Ἰάω . . . Φρῆ . . . Σαβαὼθ Βαρβαθιάω . . . Εσορνωφρι

176 PGM LXI 31–33
ἔχε μετὰ σεαυτοῦ δάκτυλον σιδηροῦν· ἐφ' ὃν γέγλυπται
Ἁρποκράτης ἐπὶ λωτῷ καθήμενος, καὶ ὄνομά ἐστιν αὐτῷ Ἀβρασάξ

LXI 34–36
λαβὼν κάνθαρον ἡλιακὸν θὲς ἐπὶ τὸ μέσον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ λέγε αὐτῷ· "ῥύφησον τὸ ἐμὸν φίλτρον, εἴδωλον Ἡλίου . . ."

177 DMP XIX 38–39
Ḥr ʾr t ʿlk ḥmm ʾr še a p nwn ʾr snt p t stm p jʿh-ʿo sʿbʿh-ʿo ʾbjʾh-ʿo n rn

178 PGM VII 730–735
λόγος· ""Ηλιε φεγγάρχα . . . Φθᾶ . . . φωριθαρζει . . . ἰὼ χερφει . . . . ἀρναχερβι". ταῦτα εἰπόντος ἐλεύσεται ὁ θεὸς Ἀπόλλων, σπονδεῖον ἔχων

179 PGM XXIIa 19–26
χαῖρε, Ἥλιε, χαῖρε. Ἥλιε, χαῖρε, ἐπ' οὐρανῶν θεέ, τὸ ὄνομά σου παντοκράτορος· ἀπὸ τοῦ ἑβδομοῦ οὐρανοῦ δός μοι χάριν στάσιμον . . . ποίησόν με καλὸν παρ' αὐτῇ γενέσθαι ὡς Ἰάω, πλούσιον ὡς Σαβαώθ, φιληθῆναι ὡς Λαΐλαμ, μέγαν ὡς Βάρβαραν, ἔντιμος ὡς Μιχαήλ, ἔνδοξος ὡς Γαβριήλ . . .

180 PGM XII 182–186
κύριε, χαῖρε, τὸ χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκουμένης· οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον, Ἀρσενοφρη, ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανίων θεῶν, Ἀβλαναθαναλβα, ὁ τὸ δίκαιον ἔχων, Ἀκραμμαχαμαρει, ὁ ἐπίχαρις θεός, σανκανθαρα, ὁ τῆς φύσεως ἡγεμών, σατραπερκμηφ, ἡ γένεσις τοῦ οὐρανίου [κόσμου] . . . Μαρμαραώθ

181 PGM XXXIIa. LXVIII 1
ὡς ὁ Τυφῶν ἀντίδικός ἐστιν τοῦ Ἡλίου . . .

182 DMP XIII 8–17
επικαλουμαι σε τον εν τω κενεω πνευματι δεινον αορατον παντοκρατορα θεον θεων φθοροποιον και ερημοποιον ο μισων οικιαν ενσταθουσαν ως εξεβρασθης εκ της Αιγυπτου και εξω χωρας επονομασθης παντα ρησσων και μη νικωμενος. επικαλουμαι σε Τυφων Σηθ σας μαντειας επιτελω οτι επικαλουμαι σε το τε σον αυθεντικον σου ονομα οις ου δυνη παρακουσαι ιω ερβηθ ιω πακερβηθ ιω βολχοσηθ ιω παταθναξ ιωσωρω ιω νεβουτοσουαληθ

ακτιωφι ερεσχιγαλ νεβοποσουαληθ αβαραμενθωουλερθεξαναξ εθρελυωθνεμαρεβααεμινα

183 PGM VII 759–761
ἐπικαλοῦμαί σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεὰν Μήνην, ἧς τὴν μορφὴν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, Ἰάω· ὁ σχηματίσας ⟨σε⟩ εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου . . .

184 PGM VII 562–565
ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ, ὅτι ᾄδων καλῶ· "Ἰάω Ἑλωαὶ μαρμαχαδα . . . ."

VII 570–572
δεῦρό μοι, κύριε, ἐπὶ τῷ ἀχράντῳ φωτὶ ὀχούμενος . . . . Μαρμαριαυ . . .

185 PGM XII 135
Ἀγαθὲ Δαίμων, οὗ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς . . .

186 PGM IV 2429–2432
εἰς δέ τὸν δράκοντα τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος, ὅ ἐστιν . . . τὸ ὑποκείμενον· Φρη . . . . , ὡς δὲ ἐν τῷ χάρτῃ . . . οὕτως· Ἁρπονκνουφι

187 PGM VII 479–481
Ἔρως, ... ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον ἄγγελον . . . τοῦτο γὰρ ἐποίησα κατ' ἐπιταγὴν Πανχουχι

PSI 1, 28, 42
πανχουχι θασσουθο Σωθ Φρη . . . Σεσεγγενβαρφαραγγης ωλαμ

188 PGM LXXVII 5–19
ἐπικαλοῦμαί σε μέσον μέρος ἀρούρης καθήμενον, ὁ ἐν τῇ δυνάμει τὰ πάντα διοικῶν, ὃν τρέμουσιν οἱ δαίμονες, ὃν τὰ ὄρη φοβεῖται, ὃν προσκυνοῦσιν ἄγγελοι, ὃν προσκυνεῖ ἥλιος καὶ σελήνη, οὗ ἐστιν ὁ οὐρανὸς θρόνος καὶ αἴθρα κωμαστήριον, ἡ δέ γῆ τὸ πόδιον . . . ἅγιε, [ἅγιε], ἀπέρατε, ἀπέρατε, ἀστροθέτα, πυρίπνοε, σανθηνωρ, χρυσοπέδιλε θεέ, χρημάτισον

189 PGM XIII 844–887

XIII 844–845
ἐπικαλοῦμαί σε, ἀέναε καὶ ἀγένητε, τὸν ὄντα ἕνα ... ὃν οὐδεὶς ἐπίσταται ...

XIII 871–887
ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα, τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς· ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σεισμός· ὁ ἥλιος στήσεται, καὶ ἡ σελήνη ἔνφοβος ἔσται, καὶ αἱ πέτραι καὶ τὰ ὄρη καὶ ἡ θάλασσα καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ πᾶν ὑγρὸν ὑποπετρωθήσεται, ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται. ἐπικαλοῦμαί σε ... Ἰάω .... Ἰεου ... Ἰάω, τὸ μέγα ὄνομα ... Ἰάω ... ιουε ... Ἰάω η ιι υυ εε ηη οαοη

190 PGM XII 49–66

XII 49
ἧκέ μοι, ὁ δεσπότης τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἰκουμένῃ ...

XII 56–57
ἐὰν δέ μου παρακούσῃς, κατακαήσεται ὁ κύκλος καὶ σκότος ἔσται καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην καὶ ὁ κάνθαρος καταβήσεται

XII 58–60
λόγος δεύτερος, λεγόμενος ἐπὶ τῆς θυσίας· ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ κατέχοντος τὸν κόσμον καὶ ποιήσαντος τὰ τέσσαρα θεμέλια καὶ μίξαντος τοὺς δ' ἀνέμους. σὺ εἶ ὁ ἀστράπτων, σὺ εἶ ὁ βροντῶν, σὺ εἶ ὁ σείων, σὺ εἶ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας πάλιν

XII 63–64
κατ' ἐπιταγὴν τοῦ ὑψίστου θεοῦ Ἰάω Ἀδωνεαὶ αβλαναθαναλβα· σὺ εἶ ὁ περιέχων τὰς Χάριτας ἐν τῇ κορυφῇ λαμψρη

191 Procl. hymn. 1, 1–50 (εἰς Ἥλιον)

κλῦθι, πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ, χρυσήνιε Τιτάν,
κλῦθι, φάους ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς
αὐτὸς ἔχων κληῖδα καὶ ὑλαίοις ἐνὶ κόσμοις
ὑψόθεν ἁρμονίης ῥύμα πλούσιον ἐξοχετεύων.
κέκλυθι. μεσσατίην γὰρ ἑὼν ὑπὲρ αἰθέρος ἕδρην
καὶ κόσμου κραδιαῖον ἔχων ἐριφεγγέα κύκλον
πάντα τεῆς ἔπλησας ἐγερσινόοιο προνοίης.
ζωσάμενοι δὲ πλάνητες ἀειθαλέας σέο πυρσοὺς

αἰὲν ὑπ' ἀλλήκτοισι καὶ ἀκαμάτοισι χορείαις
ζωογόνους πέμπουσιν ἐπιχθονίοις ῥαθάμιγγας.
πᾶσα δ' ὑφ' ὑμετέρῃσι παλιννόστοισι διφρείαις
Ὡράων κατὰ θεσμὸν ἀνεβλάστησε γενέθλη.
στοιχείων δ'ὀρυμαγδὸς ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντων
παύσατο σεῖο φανέντος ἀπ' ἀρρήτου γενετῆρος.
σοὶ δ' ὑπὸ Μοιράων χορὸς εἴκαθεν ἀστυφέλικτος·
ἂψ δὲ μεταστρωφῶσιν ἀναγκαίης λίνον αἴσης,
εὖτε θέλεις· περὶ γὰρ κρατέεις, περὶ δ'ἶφι ἀνάσσεις.
σειρῆς δ' ὑμετέρης βασιλεὺς θεοπειθέος οἴμης
ἐξέθορεν Φοῖβος· κιθάρῃ δ' ὑπὸ θέσκελα μέλπων
εὐνάζει μέγα κῦμα βαρυφλοίσβοιο γενέθλης
σῆς δ' ἀπὸ μειλιχόδωρος ἀλεξικάκου θιασείης
Παιήων βλάστησεν, ἐὴν δ' ἐπέτασσεν ὑγείην,
πλήσας ἁρμονίης παναπήμονος εὐρέα κόσμον.
σὲ κλυτὸν ὑμνείουσι Διωνύσοιο τοκῆα.
ὕλης δ' αὖ νεάτοις ἐνὶ βένθεσιν εὔιον Ἄττην
ἄλλοι δ' ἁβρὸν Ἄδωνιν ἐπευφήμησαν ἀοιδαῖς.
δειμαίνουσι δὲ σεῖο θοῆς μάστιγος ἀπειλὴν
δαίμονες ἀνθρώπων δηλήμονες, ἀγριόθυμοι,
ψυχαῖς ἡμετέραις δυεραῖς κακὰ πορσύνοντες,
ὄφρ' αἰεὶ κατὰ λαῖτμα βαρυσμαράγου βιότοιο
σώματος ὀτλεύωσιν ὑπὸ ζυγόδεσμα πεσοῦσαι,
ὑψιτενοῦς δὲ λάθοιντο πατρὸς πολυφεγγέος αὐλῆς.
ἀλλά, θεῶν ὤριστε, πυριστεφές, ὄλβιε δαῖμον,
εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ, ψυχῶν ἀναγωγεῦ,
κέκλυθι καί με κάθηρον ἁμαρτάδος αἰὲν ἁπάσης.
δέχνυσο δ' ἱκεσίην πολυδάκρυον, ἐκ δέ με λυγρῶν
ῥύεο κηλίδων, Ποινῶν δ' ἀπάνευθε φυλάσσοις
πρηΰνων θοὸν ὄμμα Δίκης, ἣ πάντα δέδορκεν.
αἰεὶ δ' ὑμετέραισιν ἀλεξικάκοισιν ἀρωγαῖς
ψυχῇ μὲν φάος ἁγνὸν ἐμῇ πολύολβον ὀπάζοις
ἄχλυν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον,
σώματι δ' ἀρτεμίην τε καὶ ἀγλαόδωρον ὑγείην,
εὐκλείης τ' ἐπίβησον ἐμέ, προγόνων τ'ἐνὶ θεσμοῖς
Μουσάων, ἐρασιπλοκάμων δώροισι μελοίμην.
ὄλβον δ' ἀστυφέλικτον ἀπ' εὐσεβίης ἐρατεινῆς,
εἴ κε θέλοις, δός, ἄναξ· δύνασαι δ' ἐὰ πάντα τελέσσαι
ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκήν.
εἰ δέ τι μοιριδίοισιν, ἑλιξοπόροισιν ἀτράκτοις,

ἀστεροδινήτοις ὑπὸ νήμασιν οὐλοὸν ἄμμιν
ἔρχεται, αὐτὸς ἔρυκε τεῇ μεγάλῃ τόδε ῥιπῇ.

192 Procl. in Tim. 11 E

Ἡλίῳ, παρ' ᾧ καὶ ἐγκόσμιος Δίκη, καὶ ὁ Ἀναγωγεὺς καὶ ὁ Ἑπτάκτις κατὰ τοὺς θεολόγους

193 Iulian. or. V 172 D

(μυσταγωγία), ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς

194 Martian. Cap. de nupt. 2, 187–189

hinc est quod quarto ius est te currere circo,
ut tibi perfecta numerus ratione probetur:
nonne hac principio geminum tu das tetrachordum?
. . . . .
quattuor alipedes dicunt te flectere habenis,
quod solus domites quam dant elementa quadrigam

195 Procl. Theol. Plat. VI 12

ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸν Ἥλιον ἀνάλογον τῷ ἀγαθῷ τάττων . . . δῆλός ἐστιν συνάγων τὰς δύο ταύτας σειράς, τήν τε Ἀπολλωνιακὴν λέγω καὶ τὴν ἡλιακήν

196 Nonn. Dion. 38, 268

κέντρον ὅλου κόσμοιο, μεσόμφαλον ἄστρον Ὀλύμπου

197 Theo Smyrn. exp. rer. math. 3, 15

τὸν ἥλιον, οἱονεὶ καρδίαν ὄντα τοῦ παντός

198 CH XVI 7

μέσος ἵδρυται στεφανηφορῶν τὸν κόσμον καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἅρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν, μήπως ἀτάκτως φέροιτο

199 Procl. in remp. II 220, 11–14 Kr.

τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεουργῶν ἀκούσας ὡς ἄρα ὁ θεὸς ἐμεσεμβόλησεν τὸν ἥλιον ἐν τοῖς ἑπτὰ καὶ ἀνεκρέμασεν ἀπ' αὐτοῦ τὰς ἓξ ἄλλας ζώνας

200 Cic. de rep. 6, 4, 17
Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio

201 Menand. Laod. epid. 17
τὸν οὐρανὸν περιχορεύεις ἔχων περὶ σεαυτὸν τοὺς χοροὺς τῶν ἄστρων

202 Procl. hymn. 4, 6–12 (ὕμνος κοινὸς εἰς θεούς)
νεύσατ' ἐμοὶ φάος ἁγνὸν ἀποσκεδάσαντες ὀμίχλην,
ὄφρα κεν εἰ γνοίην θεὸν ἄμβροτον ἠδὲ καὶ ἄνδρα
μηδέ με ληθαίοις ὑπὸ χεύμασιν οὔλια ῥέζων
δαίμων αἰὲν ἔχοι μακάρων ἀπάνευθεν ἐόντα,
μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασιν πεπτωκυίαν
ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι
Ποινή τις κρυόεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ

203 PGM V 165–170
ὑπόταξόν μοι πάντα τὰ δαιμόνια, ἵνα μοι ἦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καί ἔνυδρος καὶ πᾶσα ἐπιπομπὴ καὶ μάστιξ ἡ θεοῦ

204 PGM IV 1246–1248
ἔξελθε, δαῖμον, ἐπεί σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνοις ἀλύτοις καὶ παραδίδωμι σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις

IV 3039–3049
ὁρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλῆσαι ὁποῖον καὶ ἂν ᾖς . . . καὶ σὺ λάλησον, ὁποῖον ἐὰν ᾖς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον . . . ὅτι ὁρκίζω σε θεὸν φωσφόρον, ἀδάμαστον, τὰ ἐν καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον, τὸν χουοπλάστην τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων

205 PGM IV 1959.1964.1967–1970
Ἥλιε χρυσοκόμα . . . καῦθι, μάκαρ . . . δέσποτα κόσμου . . . πέμψον δαίμονα τοῦτον ὅπως μεσάταισιν ἐν ὥραις νυκτὸς ἐλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης ⟨πάντα μοι ἐκτελέσῃ⟩

206 Iambl. de myst. VII 2 (250, 17)—VII 3 (254, 11)
ἰλὺν μὲν τοίνυν νόει τὸ σωματοειδὲς πᾶν καὶ ὑλικὸν ἢ τὸ

θρεπτικὸν καὶ γόνιμον ἢ ὅσον ἐστιν ἔνυλον εἶδος τῆς φύσεως... τοιούτου δὲ ὄντος αὐτοῦ, ὁ τῆς γενέσεως καὶ φύσεως ὅλης καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν αἴτιος θεός...

καὶ διότι μὲν συνείληφε πάντα καὶ μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κοσμικοῖς ὅλοις, ἐξ αὐτῶν ἀνεφάνη. διότι δ' ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται, ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς ἐξῃρημένος μετέωρος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεων καὶ στοιχείων.

συμμαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ τὸ ἑξῆς σύμβολον. τὸ γὰρ ἐπὶ λωτῷ καθέζεσθαι ὑπεροχήν τε ὑπὲρ τὴν ἰλὺν αἰνίττεται μὴ ψαύουσαν μηδαμῶς τῆς ἰλύος, καὶ ἡγεμονίαν νοερὰν καὶ ἐμπύριον ἐπιδείκνυται· κυκλοτερῆ γὰρ πάντα ὁρᾶται τὰ τοῦ λωτοῦ, καὶ τὰ ἐν τοῖς φύλλοις εἴδη καί τὰ ἐν τοῖς καρποῖς φαινόμενα, ἧπερ δὴ μόνῃ κινήσει τῇ κατὰ κύκλον νοῦ ἐνέργειά ἐστι συγγενής, τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν μιᾷ τάξει καὶ καθ' ἕνα λόγον ἐμφαίνουσα. αὐτὸς δὲ δὴ ὁ θεὸς ἵδρυται καθ' ἑαυτὸν καὶ ὑπὲρ τὴν τοιαύτην ἡγεμονίαν καὶ ἐνέργειαν, σεμνὸς καὶ ἅγιος ὑπερηπλωμένος καὶ μένων ἐν ἑαυτῷ ὅπερ δὴ τὸ καθέζεσθαι βούλεται σημαίνειν.

ὁ δ' ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενος τὴν διακυβερνῶσαν τὸν κόσμον ἐπικράτειαν παρίστησιν. ὥσπερ οὖν ὁ κυβερνήτης χωριστὸς ὢν τῆς νεὼς τῶν πηδαλίων αὐτῆς ἐπιβέβηκεν, οὕτω χωριστῶς ὁ ἥλιος τῶν οἰάκων τοῦ κόσμου παντὸς ἐπιβέβηκεν...

ἐπεὶ δὲ καὶ πᾶν μόριον τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶν ζῴδιον καὶ πᾶσα τοῦ οὐρανοῦ φορὰ καὶ πᾶς χρόνος, καθ' ὃν κινεῖται ὁ κόσμος, καὶ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὅλοις δέχονται ἀπὸ τοῦ ἡλίου κατιούσας δυνάμεις..., παρίστησι καὶ ταύτας ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας, τὸ σχηματίζεσθαι μὲν κατὰ ζῴδιον καὶ τὰς μορφὰς ἀμείβειν καθ' ὥραν τοῖς ῥήμασι διασημαίνων, ἐκδεικνύμενος δὲ τὴν ἀμετάβλητον αὐτοῦ καὶ ἑστῶσαν καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἀθρόαν εἰς ὅλον τὸν κόσμον δόσιν...

διόπερ κατὰ ζῴδιον καὶ καθ' ὥραν μεταβάλλεσθαι αὐτόν φησιν, ὡς ἐκείνων διαποικιλλομένων περὶ τὸν θεὸν κατὰ τὰς πολλὰς αὐτοῦ ὑποδοχάς. τοιαύταις εὐχαῖς Αἰγύπτιοι πρὸς ἥλιον χρῶνται οὐκ ἐν ταῖς αὐτοψίαις μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς κοινοτέραις εὐχαῖς, αἵτινες ἔχουσι τοιοῦτον νοῦν καὶ κατὰ τοιαύτην συμβολικὴν μυσταγωγίαν τῷ θεῷ προσφέρονται· διόπερ οὐδ' ἂν ἔχοι τινὰ λόγον, εἴ τις αὐτῶν προσάγοιτο ἀντίληψις

207 Eus. praep. ev. V 8, 11
ῥεῦμα τὸ Φοιβείης ἀπονεύμενον ὑψόθεν αἴγλης,
πνοιῇ ὑπὸ λιγυρῇ κεκαλυμμένον ἠέρος, ἁγνοῦ,
θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀρρήτοις ἐπέεσσι,
κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀμωμήτοιο δοχῆος
λεπταλέων ὑμένων· μαλακὸν δ' ἐνέπλησε χιτῶνα,
ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσυμένον παλίνορσον
αὐλοῦ δ' ἐκ βροτέοιο φίλην ἐτεκνώσατο φωνήν

πνεῦμα γὰρ τὸ κατιὸν καὶ ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου δυνάμεως εἰς ὀργανικὸν σῶμα καὶ ἔμψυχον εἰσελθοῦσα βάσει χρωμένη τῇ ψυχῇ, διὰ τοῦ σώματος ὡς ὄργανον φωνὴν ἀποδίδωσιν

208 Iul. ep. 79
ἀλλ' ἡλίου καθαροῦ δίκην ἀκτῖνας σοφίας ἀκραίφνους ἐπὶ πάντας ἄγεις, οὐ μόνον παροῦσι τὰ εἰκότα συνῶν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας ἐφ' ὅσον ἔξεστι τοῖς παρὰ σεαυτοῦ σεμνύων

209 Iul. or. IV 155 B
καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν καὶ ἄγομεν Ἡλίῳ τετραετηρικοὺς ἀγῶνας

210 Iul. or. IV 145 C
τὴν μὲν οὖν προκόσμιον οὐσίαν τοῦ θεοῦ δυνάμεις τε αὐτοῦ καὶ ἔργα τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑμνοῦντες Ἥλιον, ἐφ' ὅσον ἡμῖν οἷόντε ἦν ἐφικέσθαι τῆς περὶ αὐτὸν εὐφημίας σπεύδοντες, διεληλύθαμεν

211 Iul. or. IV 130 C
καὶ γάρ εἰμι τοῦ βασιλέως Ἡλίου ὀπαδός

212 Iul. or. IV 131 D
τοῦ θεοῦ τοῦδε θεράποντα

213 Philo de opif. mund. 18
Ἡλίῳ οἷα μεγάλῳ βασιλεῖ

214 CH V 3
ὁ Ἥλιος θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν, ᾧ πάντες εἴκουσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστῃ

215 CCAG I p. 136, 1
Ἥλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου

216 Porph. isag. p. 181
Ἥλιος καθάπερ κράτιστος τις βασιλεὺς ἐν τοῖς μετεωροῖς ἀστράσι τέτακται

217 Procl. in remp. II 220, 25–28 K.
Ἥλιος ὡς καὶ τῶν ὁρατῶν πάντων βασιλεὺς.... ὑπὸ πάντων δορυφορεῖται κοσμοκρατόρων

218 Iul. or. IV 135 B
οἱ μὲν γὰρ πλάνητες ὅτι περὶ αὐτὸν ὥσπερ βασιλέα χορεύοντες... ἁρμοδιώτατα φέρονται κύκλῳ

219 Iul. or. IV 138 A
ἡ γὰρ ταυτότης ὥσπερ τῆς οὐσίας, οὕτω δὲ καὶ ἐνέργειας ἐν τοῖς θεοῖς καὶ πρό γε τῶν ἄλλων παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων Ἡλίῳ, ὃς καὶ τὴν κίνησιν ἁπλουστάτην ὑπὲρ ἅπαντας ποιεῖται τοὺς τῷ παντὶ τὴν ἐναντίαν φερομένους

220 Iul. or. IV 139 A
ἡ τοῦ βασιλέως Ἡλίου νοερὰ καὶ πάγκαλος οὐσία

221 Iul. or. IV 156 C
ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος, ὁ περί τ' ἀγαθοῦ γόνιμον οὐσίαν ἐξ ἀιδίου προελθὼν μέσος ἐν μέσοις τοῖς νοεροῖς θεοῖς

222 Iul. or. IV 141 D—142 A
ἐξ ἑνὸς μὲν προῆλθε τοῦ θεοῦ εἷς ἀφ' ἑνὸς τοῦ νοητοῦ κόσμου βασιλεὺς Ἥλιος, τῶν νοερῶν θεῶν μέσος ἐν μέσοις τεταγμένος κατὰ παντοίην μεσότητα

223 Iul. or. IV 156 C
ποιοῦμεν Ἡλίῳ τὸν περιφανέστατον ἀγῶνα, τὴν ἑορτὴν Ἡλίῳ καταφημίσαντες ἀνικήτῳ

224 Procl. in Tim. 41 C
καὶ διαφερόντως ὁ βασιλεὺς Ἥλιος· τοῦτον γὰρ ἐπέστηκε τοῖς ὅλοις ὁ δημιουργὸς καὶ φύλακ' αὐτὸν ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν

ἀνάσσειν, ὥς φησιν Ὀρφεύς

225 Iul. or. IV 136 A
εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιός ἐστιν Σάραπις

226 Orph. fr. 239 K.
εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος

227 Iul. or. IV 149 B
οὐδὲν διαφέρειν Ἡλίου Δία νομίζοντες τῇ παλαιᾷ φήμῃ

228 Iul. or. IV 149 B
Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ . . . , ἣν ὁ μὲν μῦθός φησιν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς γενέσθαι κορυφῆς, ἡμεῖς δὲ ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἡλίου προβληθῆναι συνεχομένην ἐν αὐτῷ, ταύτῃ διαφέροντες τοῦ μύθου, ὅτι μὴ ἐκ τοῦ ἀκροτάτου μέρους, ὅλην δὲ ἐξ ὅλου

229 Iul. or. IV 149 C
Ἀθηνᾶ Πρόνοια σύνθρονος Ἀπόλλωνι τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν

230 Iul. or. IV 149 C
ὁ βασιλεὺς Ἀπόλλων ἐπικοινωνεῖ διὰ τῆς ἁπλότητος νοήσεων Ἡλίῳ

231 Iul. or. IV 153 B
πῶς τῆς ὑγιείας καὶ σωτηρίας πάντων προυνόησε τὸν σωτῆρα τῶν ὅλων ἀπογεννήσας Ἀσκληπιόν

232 Iul. or. IV 136 D
πατέρα δὲ αὐτοῦ (sc. τοῦ Ἡλίου) καὶ γεννήτορα νομίζωμεν τὸν θειότατον καὶ ὑπέρτατον. τοιοῦτος δέ τις ἂν ἄλλος εἴη τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ περὶ ὃν πάντα καὶ οὗ ἕνεκα πάντα ἐστίν; Ὅμηρος δὲ αὐτὸν (sc. τὸν Ἥλιον) ἀπὸ τοῦ πατρὸς Ὑπερίονα καλεῖ καὶ δείκνυσι γε αὐτοῦ τὸ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης κρεῖττον

233 Iul. ep. 47
τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννουν καὶ ἀγαθόεργον τοῦ νοητοῦ πατρός

234 Martian. Cap. de nupt. 2, 185, 1.5 188, 2
ignoti vis celas patris vel prima propago
ultramundanum fas est cui cernere patrem
quod solus honore post patrem sis lucis apex

235 Martian. Cap. de nupt. 2, 190, 1–192, 2
nam tenebras prohibens retegis quod caerula lucet,
hinc Phoebum perhibent prodentem occulta futuri,
vel quia dissolvis nocturna admissa, Ly(c)aeum,
te Serapin Nilus, Memphis veneratur Osirin,
dissona sacra Mithram Ditemque Horumque Typhonem,
Attis pulcher item, curvi et puer almus aratri,
Hammon et arentis Libyes ac Byblius Adon

236 Nonn. Dion. 40, 574–578
τοῖα μὲν Ἡρακλέης πρόμος αἰθέρος ἔννεπε Βάκχῳ
τερψινόοις ὀάροισιν· ὁ δὲ φρένα τέρπετο μύθῳ,
καὶ πόρεν Ἡρακλῆι, τὸν οὐρανίη κάμε τέχνη,
χρυσοφαῆ κρητῆρα σελασφόρον· Ἡρακλέης δὲ
ἀστραίῳ Διόνυσον ἀνεχλαίνωσε χιτῶνι

237 Orph. fr. 217 K.
οἶδε μὲν καὶ τοῦ Διονύσου κρατῆρα

238 Soph. Ant. 1146–1147
πῦρ πνειόντων χοράγ' ἄστρων

239 Orph. fr. 237 K.
ἀστροφαῆ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν

240 Nonn. Dion. 40, 466–500
δουρατέῳ κενεῶνι χαράξατε νῶτα θαλάσσης,
εἰσόκε χῶρον ἵκοισθε μεμορμένον, ὁππόθι δισσαὶ
ἀσταθέες πλώουσιν ἀλήμονες εἰν ἁλὶ πέτραι,
ἃς Φύσις Ἀμβροσίας ἐπεφήμισεν, αἷς ἔνι θάλλει
ἥλικος αὐτόρριζον ὁμόζυγον ἔρνος ἐλαίης,
πέτρης ὑγροπόροιο μεσόμφαλον· ἀκροτάτοις δὲ
αἰετὸν ἀθρήσετε παρεδρήσσοντα κορύμβοις
καὶ φιάλην εὔτυκτον· ἀπὸ φλογεροῖο δὲ δένδρου
θαμβαλέους σπινθῆρας ἐρεύγεται αὐτόματον πῦρ,

475 καὶ σέλας ἀφλεγέος περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης·
καὶ φυτὸν ὑψιπέτηλον ἕλιξ ὄφις ἀμφιχορεύει,
ἀμφότερον βλεφάροισι καὶ οὔασι θάμβος ἀέξων·
. . . . .
485 οὐδὲ τανυπρέμνοιο φυτοῦ, πεφορημένος ὄζοις
πυρσὸς ἀδηλήτου περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης,
οὐδὲ δρακοντείων φολίδων σπείρημα μαραίνει
σύννομον ἀγχικέλευθον, ὁμοπλεκέων δὲ καὶ αὐτῶν
οὐ πτερύγων ὄρνιθος ἐφάπτεται ἀλλόμενον πῦρ·
490 οὐδὲ κύλιξ ἀτίνακτος ἐπήορος ὑψόθι πίπτει
σειομένων ἀνέμοισιν ὀλισθήσασα κορύμβων·
ἀλλὰ φυτοῦ κατὰ μέσσα φίλον σέλας ἀτμὸν ἰάλλει
. . . . .
πήξατε δ' ἀμφοτέραις ἐπικείμενον ἄστυ κολώναις
500 ἀμφοτέρης ἑκάτερθεν ἐπὶ κρηπῖδι θαλάσσης

241 Nonn. Dion. 40, 394–398
καὶ ξύλα κηώεντα φέρων γαμψώνυχι ταρσῷ
χιλιέτης, σοφὸς ὄρνις ἐπ' εὐόδμῳ σέο βωμῷ,
φοίνιξ, τέρμα βίοιο φέρων αὐτόσπορον ἀρχήν,
τίκτεται ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκών,
λύσας δ' ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρὸς ἥβην

242 Nonn. Dion. 40, 493–495
καὶ σοφὸν ἀγρεύσαντες ὁμόχρονον ὄρνιν ἐλαίης
αἰετὸν ὑψιπέτην ἱερεύσατε Κυανοχαίτῃ,
λύθρον ἐπισπένδοντες ἁλιπλανέεσσι κολώναις

243 Nonn. Dion. 40, 392–393.399–409
Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων,
Ἆπις ἔφυς Νειλῷος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς
. . . . .
εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀννέφελος Ζεύς,

400 εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης,
Ἠέλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων
εἰ Γάμος, ὃν σκιεροῖσιν Ἔρως ἔσπειρεν ὀνείροις
μιμηλῆς τελέων ἀπατήλιον ἵμερον εὐνῆς,
ἐκ Διὸς ὑπνώοντος ὅτε γλωχῖνι μαχαίρης

405 αὐτογάμῳ σπόρον ὑγρὸν ἐπιξύσαντος ἀρούρῃ
οὐρανίαις λιβάδεσσιν ἐμαιώθησαν ἐρίπναι,
εἴτε σὺ Παιήων ὀδυνήφατος, εἰ πέλες Αἰθὴρ
ποικίλος, Ἀστροχίτων δὲ φατίζεαι, ἐννύχιοι γὰρ
οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσι χιτῶνες

244 Nonn. Dion. 40, 369–391

ἀστροχίτων Ἥρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου,
370 Ἠέλιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμήν,
ἱππεύων ἑλικηδὸν ὅλον πόλον αἴθοπι δίσκῳ,
υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων,
κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον· ἀφ᾽ ὑμετέροιο δὲ δίφρου
γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰών·
. . . .
παμφαὲς αἰθέρος ὄμμα, φέρεις τετράζυγι δίφρῳ
380 χεῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἶαρ ἀμείβων.
νὺξ μὲν ἀκοντιστῆρι διωκομένη σέο πυρσῷ
χάζεται ἀστήρικτος, ὅτε ζυγὸν ἄργυρον ἕλκων
ἀκροφανὴς ἵππειος ἱμάσσεται ὄρθιος αὐχήν,
σεῖο δὲ λαμπομένοιο φαάντερον οὐκέτι λάμπων
385 ποικίλος εὐφαέεσσι χαράσσεται ἄστρασι λειμών,
χεύμασι δ᾽ ἀντολικοῖο λελουμένος Ὠκεανοῖο
σεισάμενος γονόεσσαν ἀθαλπέος ἰκμάδα χαίτης
ὄμβρον ἄγεις φερέκαρπον, ἐπ᾽ εὐώδινι δὲ Γαίῃ
ἠερίης ἠῷον ἐρεύγεαι ἀρδμὸν ἐέρσης,
390 καὶ σταχύων ὠδῖνας ἀναλδαίνεις σέο δίσκῳ
ῥαίνων ζωοτόκοιο δι᾽ αὔλακος ὄμπνιον ἀκτήν

245 Nonn. Dion. 40, 413–417

Ἀστροχίτων ἤστραψε· πυριγλήνου δὲ προσώπου
μαρμαρυγὴν ῥοδόεσσαν ἀπηκόντιζον ὀπωπαί·

415 καὶ θεὸς αἰγλήεις, παλάμην ὤρεξε Λυαίῳ,
ποικίλον εἷμα φέρων, τύπον αἰθέρος, εἰκόνα κόσμου
στίλβων ξανθὰ γένεια καὶ ἀστερόεσσαν ὑπήνην

INDEX NOMINUM

Aberamentho 49, 53, 61, 117
Abraam 91
Abraiaōth 111
Abriaboth 70
Achebykrom (Echebykrom) 98, 99, 101, 102
Acheron 82
Adad (Hadad) 170
Adam 163, 199
Adonai 29, 47, 54, 55, 58, 65, 68, 70, 87, 90, 102, 117
Adonis 134, 157, 163
Aer 131
Aesculapius (Asklepios) 163
Agathos Daimon (Agathodaimon) 23, 29, 32, 69, 72, 105, 108, 111, 115, 186
Agenor 165
Aglibol 179
Ahramazd (Ahura Mazda) 199
Ahriman 29
Ahura 18
Aia xxi, xxii
Aiaia xxi
Aias xix
Aietes xxii, xxiii
Aion 6, 11, 24–26, 27, 29, 31, 32, 35, 78–81, 83, 84, 98, 99, 108, 112, 176, 185, 186
Aither xxvi, 131, 182
Aithiopen xxi
Albalal 110
Alexander xxviii
Alkib 113
Allai (Lelwani) 193
Allaituraḫ(ḫ)i 196
Allat 178
Ambram 91
Ammon (Zeus) 16, 31, 77
Ammonios Sakkas 138
Amun 44, 47, 64, 65, 72, 73, 88, 107, 177, 191, 202
Anahita 17
Anaxagoras xxvi
Anitta 201
Anoch, Mane, Ba(i)chych 104
Antiochos IV. Epiphanes 202
Antoninus Pius 70
Anubis 37
Annunaku 192, 200
Aphrodite 155, 157
Apis 178
Apollon (Helios) xxv, xxix, 2–4, 16, 32, 41–55, 77, 80, 88, 116, 122, 132, 133, 136, 138, 142, 149, 155, 156, 158, 163, 165, 174, 176, 185, 198
Apollonios von Tyana xxviii–xxix
Apophis 117
Appu 190
Arath 102
Arbathanops 111
Arbath Jao 63, 99, 102
Ardimalecha 90
Ares 158
Ar(a)ktos 13, 117
Artagnes-Verethragna 176
Asial 77
Asklepios (Paion) 3, 133, 134, 155, 158, 159
Ašoqar 25
Aštart 174, 181
Asteria (Astarte) 170
Astraios 5
Astraios (Uranos) 188
Astrochiton (Herakles) 147, 166–168, 175, 179, 180, 182, 187
Atargatis 163
Athena Pronoia 136, 149, 155–157, 163
Attis 134, 163
Atum 73, 104, 185
Aurelian 153
Azizos 158

Ba 30, 114
Baal (Hadad) 170
Baʿal Ḥammōn (Ḥammān) 177
Baʿaljaton 174
Baʿal Šamēm 174, 178
Baʿal Šamīn 178
Bakis (Buchis) 163
Balsames 112–113
Barbariot 70
Basemm Jao 102
Behed(e)ti (Horus) 44, 102

Bel Marduk 176
Belos (Bel) 178
Beroe 170
Bes 36–38
Bouel 110
Bügü Qagan 199
Bythath 94

Caracalla 202
Chadraoun 94, 95
Chnum (Chnubis Agathodaimon) 29, 66, 69, 73, 84–86, 103, 105, 108, 114, 118
Chrates (Horus Harpeḫrat) 104
Chronos (Kronos) 24–26, 108, 111, 176, 185
Chrysanthios 146
Constantin 145, 147, 202
Constantius Chlorus 147
Constantius Gallus 147

Dagennouth 110
Damnameneus 58, 60, 65
Demeter xxv
Dike 131, 139
Dionysos (Bakchos) 6, 134, 155–158, 165, 170, 182, 185
Domitian xxviii

Edanoth 94
El 169, 178
Elagabal 202
Eloi (Eloaios) 55, 117
Enmeduranki 199
Eros 21, 122, 181, 185
Ešmun 179
Eumolpos 166
Europa 172
Eusebios von Nikomedeia 145

Gabriel 10, 54, 65, 83, 103
Gaia (Ge) xvii, 181
Galgaliel 97
Gamos 180, 181
Garuda 175
Geb 114
Georgios von Laodikeia 145
Girra 198

Hades 156
Hammurapi 199
Hannibal 172
Harpokrates (Horus) 54, 66, 69, 73, 104, 110–112, 115, 141, 175, 185
Harsiese (Horus) 178
Ḫatija 195
Heka 194
Hekabolios 145
Hekate xxiii, 56
Ḫepre 83, 85, 104, 109, 112, 116
Herakleios 155
Herakles 155, 170, 171, 176, 182, 186, 187
Hercules 163
Hermes 158
Hiram 168
Horus 35, 36, 38, 42–44, 52, 56, 58, 59, 66–68, 71, 73, 80, 86, 88, 89, 103, 104, 109, 113, 114, 116, 149, 156, 163, 188, 189, 201
Hyperion xvii, 159

Iael (Jael) 109
Iaḫdum-Lim 200
Iaoax 110
Isak 91
Isis (Kore) 81, 84, 115
Ištanus 189, 195
Iup(p)iter 163

Jahwe Ṭoṭrosjah 10
Jam (Yamm) 170
Jamblichos 121, 124, 127, 132, 140–142, 146, 148, 149, 152, 158, 160, 163
Jao (Sabaoth) 10, 28, 36, 53, 54, 58, 62, 63, 65–68, 73, 78–83, 85, 92–96, 102–104, 109, 112–114, 117, 119, 120, 186
Jaoai 82
Jarbatha (Arbath Jao) 88, 89
Jarhibol 179
Jeu 92, 99
Josia 91
Julia Domna xxviii
Julianus Apostata 145–161, 163, 202
Julianus Theurgos 137

Kadmos 165, 172
Kaniška 18
Kantharos (Skarabäus Ḫepre) 82, 83, 85
Kemateph (Kmeph) 63
Kirke xxii, xxiii
Kmeph 63–65, 72, 73, 111, 115
Knuphis (Chnum) 112
Kommes 49–51
Kore (Persephone) 81, 84

Kothar wa Ḫasis 194
Kronos 104, 178

Lampsre 120
Libanios 145
Liber (Dionysos) 163
Lilitu 197

Macrobius 157, 162, 163, 174, 175
Malakbel 179
Malli 195
Mandulis 80
Mardonios 145
Marduk 200
Marinos 128, 129, 142
Marmarioth (Marmarauoth) 80, 104
Mars (Ares) 163
Martianus Capella 162, 163, 175
Maximus von Ephesos 145
Medeia xxii, xxiii
Melek Ṣōr 168
Meliouchos 19, 53, 57, 59, 60
Melqart (Herakles) 167–171, 173–175, 179, 181, 182, 186
Memnon xxviii, xxx, 112
Mercurius (Hermes) 163
Meṭaṭron 10, 92, 93, 119
Michael 54, 87, 103, 120
Min 44
Minerva (Athena) 163
Mithras (Helios) 11–20, 22–24, 26, 27, 32, 57, 58, 65, 75, 103, 109, 115, 120, 138, 146, 150, 153, 156, 176, 185, 187, 199
Mithridates VI. von Pontos 202
Mnevis 163
Moirai 36, 43, 55, 131, 139
Monimos 158
Mouriatha 94

Nabarzes (Nabarza) 17, 23, 30, 58, 60
Nefertem (Horus) 43, 44
Nergal (Mars) 191
Nero xxix, 70, 202
Nikokles 145
Nonnos xxxii, 83, 123, 136, 147, 168, 174, 175, 179, 183
Nun 141
Nyx 122

Ohrmazd (Ahura Mazda) 17, 23
Okeanos xvii, xxi
Oraromisren 90
Orpheus xxiv–xxvi, xxviii, 53, 121–123, 146, 154, 157
Orpliel 99
Osiris 52, 56, 83, 84, 109, 114, 115, 163, 178, 179, 202
Osor(o)nophris (Osiris) 38, 113

Paian (Paion) 2, 53, 55, 133, 134, 181
Pakerbeth 54
Pan 4–7, 32, 163, 185
Panuna(s) 201
Perse(is) xxii
Persephone 157
Phaethon 180
Phanes 5, 6, 20, 21, 32, 122, 185
Pherekydes 181, 182
Philipp V. von Makedonien xxiv, xxv, 172
Philologia 132, 162
Philon xxxiii
Phiops I. 201
Phoibos (Apollon) xxiii, xxv, 3, 4
Phoinix (Phoenix) 104, 175, 180
Phox 25
Phre (Re Prēʿ) 30
Platon xxxiii, 3, 122, 123, 154, 178
Plotin xxxiii, 125
Poine, Poinai 139
Poseidon 84, 170, 179
Priscus 146
Porphyrios 124, 142, 163, 174
Proklos 121–123, 127–144, 151, 155, 160, 162, 175
Protogonos 5, 20, 21, 32
Psois (Šai) 64, 69–71, 186
Ptah 74, 75, 107, 110, 115
Pythagoras xxvi, xxviii, 122, 123, 146, 178

Quirinus Romulus 157

Rait 38
Raphael 87, 103
Rašap (Rešep) 173, 174, 179, 191
Re (Ra) 7, 8, 39, 44, 47, 52, 56, 65, 73, 82, 107, 114, 118, 141, 149, 177, 185, 189, 191, 195, 201

Sabaoth 47, 53, 57, 58, 68, 87, 117
Saesechel 94
Šai (Psais) 70
Šamaš 68, 74, 86, 87, 176, 189–193, 196, 197, 199, 200

Šams 178
Šamšiel 97
Sand/tas 41
Sanherib 200
Šapšu 176, 191, 192, 194, 195
Sarapis (Zeus) 52, 74–77, 84, 85, 88, 90, 136, 149, 156, 163
Sarusis 72
Saturnus (Kronos) 163
Selene xvii, 131
Semea 86, 87
Sesostris I. 202
Seth 38, 47–50, 54, 59, 61, 98, 188
Simurġ 175
Šiu 195
Sobek 44
Sokrates xxvi
Sol Invictus 17, 147, 153, 155, 161, 184
Śu 39, 43, 65, 114
Suchos (Souchos) 104
Šuilišu 202
Sulumili 200
Syrianos 122, 123

Tabiym 94
Tatenen 82, 107
Telipinu 194
Telze 94
Theon von Smyrna 137
Thot(h) 75, 114, 115
Titan xxiii, xxv, 2, 4, 42, 87
Titus xxviii
Trygaios xvii
Tychai 43

Uranos xvii, 188
Usoos 169
Utu 189, 197

Venus 157
Vettius Agorius Praetextatus 163
Vorodes 199

Wišurianza 195

Zamolxis xxv
Zaroqar 25
Zeus xx, 2, 3, 5–7, 10, 19, 32, 54, 74–76, 84, 136, 149, 155, 156, 158, 159, 170, 181, 185
Zurvan (Zarvan) 25, 26, 29, 176

’Αβλαναθά 58
’Αβλαναθαναλβα 29, 58, 74, 95, 103
’Αβλαναθώ 115
’Αβρασαξ 27, 28, 54, 58, 82, 86, 87, 104, 115
Αϊα αϊν ρυχαθ 98
αιλαμ 27
Ακ 63
’Ακέφαλος Θεός 38, 60, 70
ἀκρακαναρβα 41
’Ακραμαχαμαρ(ε)ι 29, 58, 65, 74, 95, 103
’Ανουθ 36–38
’Αρβαθιαω 56
’Αρενβαραζει 30
‘Αρμιουθ 28
‘Αρμιως 28
‘Αρνεβουατ 106
‘Αρουαρ 67
‘Αρπονκνουφι 66, 84, 118
‘Αρσαμωσι 53, 77, 85, 110
‘Αρσενοφρη 47
’Αρχανδαρα 31
Αχβα 30
αω 24 (112)

Βαζητοφωθ 65
Βαινχωωχ 56, 57, 90, 110, 112
Βακαξιχυχ 57
Βαλβηλ 112
Βαλμινθρη 69
Βαλ Μισθρη 68
Βαρβαθια(ω) 56
βαρβαριχ 107
βαρζα βουβαρζα 18
Βαριβας 39
βαφρενεμουν 88, 89
Βεεγένητε 30
βιβιου 45–47
βιμαδαμ 94
Βολβεσρω 112
βολλοχ 107
βορζομιουροπουρο 18
Βρη/ιθ 36–38, 53, 61, 81
Βριθιαωθ 53

Γαλλαβαλβα 30

Δαρδαλαμ 36, 39

ἔλουρε 29
Ερβηθ 61
Ευλαμω(ν) 24, 27, 57

Ζαβυθιξ 31
Ζαγουηλ 102
Ζαγουρη 99, 102
Ζάς 47

‘Η 107
‘Ηλιοσάραπις 75
‘Ηλίωρος 89
‘Ησειη (‘Εσαιη) 45, 46, 56
ηφαιη 27

θωβαρραβαυ 27

’Ιαβωκ 106
’Ιαιωλ 62
’Ιαρβαθα 88, 89, 111
’Ιαρμιωθ 28
῏Ισις 14, 46
’Ιω Ερβηθ 47, 57

Κμεβαυ 51, 60
Κομμε Βιου 50
Κομφθο Κομασιθ Κομνουν 63

Λαιλαμ 68, 78, 102
Λαμψουηρ 36, 38, 39
Λατῶε 53
λονχοω 68
Λουήλ 93

Μαιραχαχθα 50
Μαρμαριω 79
μασκελλι 61
Μελιγενέ(σ)τωρ 19
Μελικερτα 19
μελικετωρ 19
Μενωφρις 60
Μεσενκριφι 69
Μιως 28
Μουι 46
Μουσηθ 60
Μουσιαρχα 53
Μουωρ 60

Ναθμαμεωθ 50
Ναμαζαρ ’Αναμαρια 58
Νούθ 45, 46

Ορσενοφρη 68
’Οτονυπον 53
Οὐερτω 106
Ουσειρι 45
Οὐσιρμιως 28

Πανχουχι 57, 118
πεππερ πρεπεμπιπι 30
Περακομφθω 63
περωμουισρω 111
Πεφθαφωζα 109
προπροφεγγη 27
Πῦρ 5
Πυριβελια 109
Πυριφωτα 31

Ρησαβααν 53

Σαλαμα 45, 46
Σαλβαναχαμβρη 36–38
Σαμας 30, 176
Σαμασφρηθ 90
Σαμμωθ Σαβαωθ 60
σανταλαλα 41
Σανχερωβ 30
Σατραπερκμηφ 73
Σεμες 27
Σεμεσιλαμ(ψ) (Σιμελσαμ) 27, 29, 73, 77, 85, 115, 176
σεουρφουθ μουι σισρω 45, 46, 70
Σεσεγγεν βαρφαραγγης 53, 56
Σημεα 87
Σιαωθ 53
Σιμιεφε 28
σισρω 46
Σορφη 45, 46
Σουηλ 93
Σουμαρτα 36, 39, 47
σρω 46
σφη 45, 47

Ταβαώθ 45, 60

Φθᾶ 45–47, 110
φιριμνον ανοχ 72
Φλοξ 24, 28, 29
Φνεσκηρ 58
Φνοῦτο 28
Φορβηξ 36, 39
Φους 24
Φρῆ 28, 31, 40
Φρῆλβα 31
Φριξ 24, 31
Φωκως 24
Φωξ 24
Φῶς 24, 28, 29
Φωταζα 31

Χαβραξ 58
Χαδραλλος 94
χαρχαρ Ἀδωναι 46
χαω χαουφ 91
χουχαι 112
χουχεωχ 57
χφυρις 85
χω χουχ 107

Ὡ 107
Ὡπολλορφε 53

ωρι σοωρι 88
ωσονοφριξ 31

ⲁⲃⲣⲁⲝⲁⲝ 31
ⲁⲣⲙⲓⲟⲩ 28
ⲉⲓ̈ⲫⲓⲏⲗ 28
ⲡⲣⲁⲃⲁⲱⲑ 68

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

Recent publications:

114. Green, T.M., *The City of the Moon God.* Religious Traditions of Harran. 1992. ISBN 90 04 09513 6

115. Trombley, F.R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529.*
Volume 1. Reprint 1995. ISBN 90 04 09624 8
Volume 2. Reprint 1995. ISBN 90 04 09691 4

116. Friesen, S.J., *Twice Neokoros.* Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family. 1993. ISBN 90 04 09689 2

117. Hornum, M.B., *Nemesis, the Roman State, and the Games.* 1993. ISBN 90 04 09745 7

118. Lieu, S.N.C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East.* 1994. ISBN 90 04 09742 2

119. Pietersma, A., *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians.* P. Chester Beatty xvi (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87). Edited with Introduction, Translation and Commentary. With full facsimile of all three texts. 1994. ISBN 90 04 09938 7

120. Blok, J.H., *The Early Amazons.* Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. 1994. ISBN 90 04 10077 6

121. Meyboom, P.G.P., *The Nile Mosaic of Palestrina.* Early Evidence of Egyptian Religion in Italy. 1994. ISBN 90 04 10137 3

122. McKay, H.A., *Sabbath and Synagogue.* The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism 1994. ISBN 90 04 10060 1

123. Thom, J.C., *The Pythagorean Golden Verses.* With Introduction and Commentary. 1994. ISBN 90 04 10105 5

124. Takács, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman World.* 1994. ISBN 90 04 10121 7

125. Fauth, W., *Helios Megistos.* Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. 1995. ISBN 90 04 10194 2